

le portique

## Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines  
5-2007 | Recherches

---

# Max Weber et le spinozisme ou la “conduite de vie” du “sage”

Youcef Djedi

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1392>  
ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Référence électronique

Youcef Djedi, « Max Weber et le spinozisme ou la “conduite de vie” du “sage” », *Le Portique* [En ligne], 5-2007 | Recherches, mis en ligne le 08 décembre 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1392>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Max Weber et le spinozisme ou la "conduite de vie" du "sage"

Youcef Djedi

---

- 1 Il pourrait sembler téméraire de se prononcer sur les rapports de Max Weber avec Spinoza et le spinozisme. D'abord parce que le savant allemand a très peu parlé du philosophe hollandais, ou si peu que rien. Mais le peu que Weber ait dit au sujet du spinozisme suffit à le rattacher aisément à la tradition antispinoziste allemande, non pas certes celle établie par l'orthodoxie luthérienne surtout, qui voyait en Spinoza le philosophe de l'athéisme subreptice et de l'impiété dévastatrice de toute forme de religion, mais celle dénonçant son sentimentalisme et son déterminisme ou – pis encore – son fatalisme.
- 2 Max Weber aurait pourtant pu se réclamer du philosophe juif pour plus d'une raison. Tout d'abord, nul ne peut nier, en effet, Max que, tout autant que ses compatriotes contemporains, comme Julius Wellhausen, par exemple, Eduard Meyer ou Ernst Troeltsch, Weber était redevable de quelque façon à la critique biblique dont l'auteur du *Traité théologico-politique* est l'un des plus éminents ancêtres. Mais il existe des affinités moins générales entre le sociologue et le philosophe. Max Weber était l'adepte de cette même conception de l'immédiateté de la vie et de l'histoire qu'admiraient justement Marx et Nietzsche chez Spinoza ; de même, au niveau de l'entreprise cognitive proprement dite, Spinoza aurait souscrit à coup sûr à la théorie de la « neutralité axiologique » défendue par le savant allemand, malgré l'intransigeance « élémentariste » de celui-ci.
- 3 Bien qu'il ne se soit pas vraiment étendu sur le sujet, comme l'avait fait son ami et collègue Ernst Troeltsch, Max Weber avait montré, surtout dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, l'importance et la signification du protestantisme pour la culture moderne. Davantage encore que l'Église calviniste avec sa discipline de fer et son rationalisme froid, les sectes, issues pour la plupart du baptême et qui n'étaient d'ailleurs pas forcément prédestinationnistes, avaient pour Weber une portée toute particulière. Or Spinoza fut justement un homme de secte, pour avoir vécu, évolué et conçu sa

philosophie dans l'agitation sectaire néerlandaise. On insistera tout particulièrement sur ses relations soutenues avec les quakers, qui professaient, comme les collégiants, le dogme le plus anticlérical qui se pût imaginer : la « lumière intérieure ».

- 4 De là l'intérêt de situer Spinoza et le spinozisme d'un point de vue wébérien. Nous reviendrons donc sur le « réalisme » du philosophe. Descendant de marchands et marchand lui-même un moment, on ne s'étonnera pas ses rapports « intramondains » avec la vie, au sens que donne Max Weber à l'ascétisme « intramondain », par opposition à l'ascétisme « extramondain » et à l'ascétisme de « fuite hors du monde ». Nous essaierons ensuite de dégager ce que pouvaient être une « conduite de vie » spinoziste dans les limites du champ sotériologique que pouvait tracer cette éthique.
- 5 Max Weber ne mentionne jamais nommément Spinoza et ne se réfère que très rarement à sa pensée. Le spinozisme n'est en effet directement cité que deux fois, savoir dans le chapitre consacré à « La "méthode historique" de Roscher », dans son essai sur celui-ci et Knies<sup>1</sup>, et dans *l'Éthique protestante*<sup>2</sup>, lorsqu'il étudie les rapports de la doctrine de la prédestination avec l'ascétisme intramondain dans le piétisme, c'est-à-dire l'une des nombreuses fois où le savant allemand discute du fatalisme. Deux autres fois concernent, comme nous le savons, l'Islam et le nietzschéisme. A quoi il faut rajouter ce que l'on pourrait considérer comme une allusion au spinozisme dans *Économie et société*<sup>3</sup>.
- 6 Mais il n'y a pas que Spinoza à faire les frais de ce laconisme de la part de Weber. D'autres philosophes, tout aussi importants que Spinoza, comme Kant, Fichte, Hegel ou Nietzsche, et sans lesquels sa propre pensée ne serait peut-être pas entièrement compréhensible, n'eurent pas un meilleur traitement. C'est que notre sociologue, semblablement à son compatriote Goethe qui se disait sans « organe » pour cette discipline<sup>4</sup>, aimait lui aussi à montrer cette même « coquetterie » de « ne rien comprendre à la philosophie »<sup>5</sup>. Mais cela n'a évidemment pas empêché celui-là même qui s'avouait « embrouillé » par la lecture de Kierkegaard, Nietzsche et Simmel<sup>6</sup>, d'être rangé parmi les plus grands philosophes de son temps<sup>7</sup>.
- 7 Les difficultés ne sont évidemment pas aplanies par la littérature consacrée à Max Weber. Car, mis à part, le travail d'Arthur Mettler sur *Max Weber et la problématique philosophique de notre temps*<sup>8</sup>, et celui, moins ancien, de Philippe Raynaud sur *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*<sup>9</sup>, les auteurs qui se sont penchés sur la genèse de la pensée de Weber, comme Alexandre von Schelting<sup>10</sup>, Walter Wegener<sup>11</sup> ou Catherine Colliot-Thélène<sup>12</sup>, pour ne citer que ces noms, ne se sont pas intéressés à la position de Max Weber à l'égard de Spinoza et du spinozisme. Le sujet ne manque pourtant guère d'intérêt, lorsqu'on sait la destinée exceptionnelle réservée au philosophe juif en Allemagne et son évolution remarquable du « chien crevé » au « saint » de Goethe, au « prince de l'athéisme » des Jeunes Hégéliens et jusqu'à l'inventeur de la méthode critique qu'on ne craint plus guère d'invoquer dans l'interprétation de la Bible<sup>13</sup>.
- 8 Spinoza avait particulièrement marqué le dix-neuvième siècle<sup>14</sup> ; on ne s'étonnera donc pas de voir le jeune Weber le rencontrer durant ses années de formation. On ne possède d'ailleurs pas d'autres traces mentionnant ses rapports, directs ou indirects, avec le philosophe hollandais, que celles datant précisément de la période de sa prime jeunesse lorsqu'il était encore étudiant. C'est ce qui ressort du moins de la biographie que lui a consacrée son épouse<sup>15</sup>, dans laquelle on apprend, par exemple, que le jeune Max avait suivi les cours du philosophe Kuno Fischer<sup>16</sup>, auteur justement de *Vie et caractère de Baruch Spinoza*<sup>17</sup>. On y apprend aussi qu'il avait étudié *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire* de David Friedrich Strauss, pour lequel il ne manquait guère d'admiration<sup>18</sup>. On notera au

passage que l'une des tantes maternelles de Weber était mariée au théologien Adolf Hausrath, qui passait, lui aussi, pour être un fervent admirateur de David Strauss<sup>19</sup> et avec lequel le jeune homme discutait souvent de questions théologiques<sup>20</sup>.

- 9 Bref, cet ouvrage, qui avait fait scandale dès sa parution en 1835, et dans lequel David Strauss avait entrepris, comme l'annonce déjà la suite du titre<sup>21</sup>, « une critique systématique de la *Vie de Jésus*<sup>22</sup> de son maître Schleiermacher »<sup>23</sup>, avait fait un moment « une impression extraordinaire » sur le jeune Max<sup>24</sup>. Ce ne fut pas le cas, en revanche, de *L'ancienne et la nouvelle foi*<sup>25</sup>. Malgré son franc succès<sup>26</sup>, ce véritable « catéchisme athée »<sup>27</sup>, dans lequel transparait à juste titre le plus ouvertement le spinozisme de David Strauss, ne suscita que très peu d'enthousiasme de la part du jeune étudiant<sup>28</sup>. On notera que la quatrième édition contenait un « curieux *Nachwort als Vorwort*, sorte de testament spirituel, ultime profession de foi dont l'esprit s'enracine dans le panthéisme spinoziste toujours vivace en Allemagne. »<sup>29</sup>
- 10 Pour tout dire, même la *Vie de Jésus* n'avait pas passionné outre mesure le jeune Weber, en raison des conceptions qu'y développe Strauss et qu'il ne pouvait accepter comme tels, comme des résultats définitifs. Au contraire, pour lui, le livre de Strauss, ainsi qu'il l'avait confié à son frère Alfred, n'avait rien d'abouti, parce qu'il « ne contient pas une *réponse*, mais une, ou plutôt plusieurs questions », en laissant même obscurs d'autres côtés plus importants dans la vie du Christ. Et le jeune homme de conclure que « l'on devrait, pour cette raison, se baser sur d'autres concepts que ceux que Strauss avait conçus ou pouvait concevoir. »<sup>30</sup>
- 11 On peut suivre encore une autre des nombreuses pistes des rapports indirects de Weber avec le spinozisme, celle de la philosophie religieuse et la théologie de Friedrich Schleiermacher. Marianne Weber nous a conservé un témoignage personnel de son mari sur l'effet exercé sur lui par les *Reden über die Religion*, qu'il reconnaissait avoir « lus à vrai dire sans grand intérêt au début » et qui « ne firent alors (sur moi) aucune impression, ou plutôt une impression très désagréable. Pis encore, (car) bien que je connusse à peu près l'intention de l'auteur, je leur demeurai inaccessible dans leur style cicéronien datant du déluge [*in ihren altfränkischen cicerozianischen* (sic !) *Stil*]. Mais je suis toutefois avide d'en connaître le mot de la fin et ne nie pas la grande bonté de cœur [...] qui y perçoit bien souvent. »<sup>31</sup>
- 12 En vérité, les traces des *Reden* se retrouveront jusque dans certaines formulations personnelles de Max Weber, comme celle du « virtuose religieux »<sup>32</sup>, par exemple, ou celle encore par laquelle il se définissait lui-même comme n'ayant « absolument "aucun sens musical" en matière religieuse » [*religiös absolut "unmusikalisch"*]<sup>33</sup>. Cette juxtaposition entre musique et religion est du reste l'un des accents du Romantisme dont Schleiermacher s'était fait l'écho<sup>34</sup>. Justement, Schleiermacher, en héraut du romantisme – Georg Simmel le tenait pour le véritable représentant philosophique de l'individualisme romantique<sup>35</sup> – considérait le sentiment comme l'authentique lieu de la foi et de la piété. Sa réaction contre l'*Aufklärung* fut parmi celles qui avaient redonné de l'intérêt à la connaissance des religions et pavé la voie à une science de la religion<sup>36</sup>. On sait aussi que la religion est chez lui, comme chez Spinoza, sans dieu personnel, Dieu se confondant lui-même avec le monde<sup>37</sup>. Schleiermacher, au fond, ne s'était jamais départi de l'influence du piétisme et du spinozisme.
- 13 Bien entendu, cela ne montre pas amplement les rapports de Max Weber avec Spinoza. On peut imaginer à un tout autre niveau, en effet, les rapports de l'homme mûr et impliqué dans les grandes problématiques de son temps avec le philosophe hollandais. En tout cas,

par certains de ses aspects, la pensée du sociologue allemand, même lorsqu'elle ne le fait pas nommément, se rattache à de grands thèmes spinozistes. Et cela ne se situe pas seulement au niveau strictement cognitif, mais peut toucher des points parmi les plus profondément féconds de la pensée de Spinoza et de Weber. Ainsi, il n'est pas jusqu'à la pratique de la critique biblique, profusément utilisée dans le *Judaïsme antique*, qui ne fasse de Max Weber, autant que de Ernst Troeltsch, par exemple, Eduard Meyer ou Julius Wellhausen les lointains disciples du philosophe hollandais.

- 14 Pas n'est besoin de rappeler la dette de la théologie et de la philosophie, la science et la sociologie religieuses à l'égard de l'exégèse biblique critique de Spinoza. Nul ne conteste, en effet, que le *Traité théologico-politique* fût une date en la matière. Otto Pfleiderer, par exemple, dont Max Weber avait étudié au moins *Der Paulinismus*, avait consacré un ouvrage à la philosophie religieuse depuis Spinoza<sup>38</sup>, avant même de s'occuper de l'impact du kantisme sur la théologie protestante en Allemagne<sup>39</sup>. Fait intéressant aussi, Pfleiderer avait contribué à l'élaboration de l'édition critique de l'inventaire de la bibliothèque de Spinoza<sup>40</sup>.
- 15 Une autre affinité rapproche Weber de Spinoza, comme le souligne Arthur Mettler. D'autre part, comme s'efforce de le montrer Arthur Mettler, dans sa thèse, faite sous la direction de Heinrich Barth, Max Weber, en assimilant, à la fois, le problème éthique, que pose le formalisme moral dans la philosophie de Kant, et l'affirmation de l'immédiateté de l'Être chez Spinoza, tente de réaliser ce que Heinrich Barth appelle une « synthèse synoptique »<sup>41</sup>. Mais on pourrait aller plus loin encore en considérant la solution éthique individualiste préconisée par Spinoza, tout comme par Weber. Celui-ci refusait de concevoir d'autre réalité empirique que celle vécue par les individus et Spinoza affirmait, lui aussi que « la nature ne crée pas des nations mais des individus »<sup>42</sup>.
- 16 Cependant, il ne peut y avoir de véritable rapprochement entre Spinoza et Max Weber que si l'on considère les choses et les hommes comme des modes finis, des choses singulières, ce qui, par conséquent, les soumet à la durée, à la possibilité et à la contingence, qui sont à la base de la science wébérienne. Certes, en rationaliste dogmatique, Spinoza n'admet aucune validité métaphysique au possible et au contingent, puisqu'« il est de la nature de la raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires. »<sup>43</sup> Le philosophe reconnaît, nonobstant, comme le souligne fort à propos Philippe Raynaud, que les notions de possible et de contingent « ont un usage légitime dans la théorie politique, pour autant que celle-ci prétend "expliquer les choses par leurs causes prochaines" et non pas s'en tenir à des "considérations tout à fait générales sur l'enchaînement des causes" (qui) "ne nous sont d'aucune utilité quand il s'agit de former et d'ordonner nos pensées relatives aux choses particulières" ; de ce fait, pour Spinoza comme pour Weber, le point de vue de la théorie politique a ceci de commun avec celui de l'action qu'il présuppose, à ce niveau, la validité de la notion de possible : "pour l'usage de la vie, il est possible et même nécessaire de considérer (les choses) comme des possibles." »<sup>44</sup> »<sup>45</sup>
- 17 Mais cela ne fait pas pour autant de Max Weber un spinoziste, ni même un sympathisant du spinozisme. Bien au contraire, le savant allemand trouverait plus aisément sa place dans cette tradition antispinoziste établie depuis les attaques de Leibniz, notamment, contre le philosophe hollandais. Et d'abord, par sa conception individualiste et dynamiste, Max Weber est un lointain descendant du philosophe de Hanovre, comme le remarquent Pierre Million et Philippe Raynaud, tant « le style wébérien de la pensée est [...] leibnizien. »<sup>46</sup> Kant, évidemment, appartiendra lui aussi à cette tradition. En acceptant

pour son projet moral l'idée d'un *deus absconditus* et personnel<sup>47</sup>, et bien que voyant en Spinoza le précurseur de l'idéalisme transcendantal, il n'en récusera pas moins son principe d'un dieu *causa immanens* et, par conséquent, son déterminisme, ou mieux encore, son fatalisme<sup>48</sup>. Sentimentalisme et déterminisme, voilà en fait à quoi se résumait le spinozisme, lorsqu'il n'était pas purement et simplement un athéisme. De manière générale, en tout cas, la tradition anti-spinoziste allemande – l'orthodoxie luthérienne surtout – avait toujours vu en Spinoza au moins un « fanatique » religieux, un *Schwärmer*, un partisan d'une nécessité aveugle. On sait que le philosophe hollandais avait eu de son vivant même à répondre surtout de la dernière accusation<sup>49</sup>.

- 18 Mais si Weber rejetait le spinozisme, c'était d'abord parce qu'il était nuement antimétaphysicien<sup>50</sup>; ensuite, parce que son élémentarisme et son « volontarisme rationnel », suivant la formule consacrée à lui par Maurice Weyembergh<sup>51</sup>, l'avaient conduit au rejet de tout ce qui pouvait évoquer le nécessitarisme. Sur ce point au moins, Max Weber paraît bien kantien<sup>52</sup>. A ce propos, on dénombre de façon générale quatre aspects fondamentaux qui rattachent la pensée wébérienne à la philosophie critique de Kant<sup>53</sup>: la distinction entre fait et valeur; le nominalisme résultant d'une vision élémentariste et individualiste de la réalité; (d'où) le subjectivisme très prononcé dans l'épistémologie et la méthodologie wébériennes; le rejet pour les sciences de la culture de toute légalité causale qui aurait pour modèle le principe nomothétique des sciences de la nature.
- 19 En entendant constamment sauver la liberté de l'action humaine, Max Weber met son épistémologie et sa méthodologie sous l'autorité de Kant, dont le principe sur ce point est clair: « Si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à des déterminations dans le temps, n'étaient pas de simples déterminations de l'homme comme phénomène, mais des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne saurait être sauvée. »<sup>54</sup> C'est que, pour Kant, l'on devrait laisser s'exprimer la liberté jusqu'au sein même de la nature, parce que « la vocation de l'homme c'est la liberté »<sup>55</sup>.
- 20 Que cela rejoigne de quelque façon la liberté spinozienne – et nietzschéenne aussi d'ailleurs – est un problème au-delà de la simple méthodologie. Philippe Raynaud le reconnaît bien en précisant que: « ce qui distingue la tradition criticiste du rationalisme dogmatique, ce n'est donc pas seulement la distinction du *déterminisme* (méthodologique) et la nécessité (métaphysique), mais surtout la récusation, comme subjectivement incompréhensible, de tout discours qui prétendrait dépasser le niveau du "pour nous"; en insistant sur la *neutralité métaphysique* de sa méthodologie, Weber infléchit cette tradition dans un sens *positiviste*. »<sup>56</sup>
- 21 Dans sa considération du spinozisme, et bien qu'il ne se prononçât guère personnellement sur la question, Max Weber appartient bel et bien à la tradition du criticisme kantien. Jeune déjà, il s'était débattu avec le sempiternel problème de la liberté et du déterminisme et avait dû se ranger derrière Kant contre Spinoza<sup>57</sup>; et le savant accompli se passionnera tout autant pour ce problème<sup>58</sup> en montrant une hostilité sans réserve à toute approche socio-historique qui s'appliquerait à expliquer le devenir sans l'action volontaire des hommes dans leur individualité. Et c'est peut-être là l'une de ses plus puissantes attaches de Weber avec le néo-kantisme badois – son ami Windelband est justement l'auteur d'un livre sur le libre arbitre<sup>59</sup>, auquel il se réfère dans *l'Éthique protestante*<sup>60</sup>. On sait que Jacobi et Fichte, par exemple, pour admiratifs qu'ils fussent du philosophe hollandais, n'en rejetaient pas moins, au nom de ce même criticisme, son dogmatisme qui nie la liberté<sup>61</sup>. C'était sans doute des raisons analogues qui amenèrent

naguère Julien Freund à ranger Weber du côté de Fichte contre Hegel<sup>62</sup>, même si l'idéalisme du premier n'est au fond qu'un spinozisme « retourné »<sup>63</sup>.

- 22 C'est, en revanche, au niveau de la distinction kantienne entre fait et valeur que Weber paraît, pour ainsi dire, plus proche de Spinoza que du kantisme, tel que l'incarnait du moins l'École néo-kantienne de Bade, représentée par Emil Lask, Wilhelm Windelband et Heinrich Rickert, avec lesquels il était très lié<sup>64</sup>. A la différence de l'École de Marbourg, incarnée par Hermann Cohen, Paul Natorp et, par la suite, Ernst Cassirer, le cheval de bataille des Badois n'était pas de dépouiller le kantisme des préjugés métaphysiques de la « chose en soi », mais de le pousser plus en avant dans le sens de l'interprétation de la réalité « culturelle » en termes axiologiques et en reconnaissant à la notion de valeur, qui découle de la raison pratique, le même primat absolu que lui accordait Fichte. Ce n'est peut-être pas sans raison qu'on avait vu dans l'École de Bade non pas tant un néokantisme qu'un néofichtisme<sup>65</sup>.
- 23 Mais ce primat de la valeur ne devait pas avoir de place dans la science wébérienne, pour laquelle « le concept de culture est un concept de valeur. »<sup>66</sup> D'où précisément son exigence d'une « neutralité axiologique » [*Wertfreiheit*] <sup>67</sup>, que Weber voulait au fondement même de ce qu'il était convenu d'appeler alors les *Kulturwissenschaften*, non seulement parce que « les présuppositions les plus certaines de notre savoir théorique sont d'abord des produits de la culture »<sup>68</sup>, mais aussi parce que la réalité elle-même est culture<sup>69</sup>. Or on retrouve, concernant la tâche cognitive, la même exigence de neutralité chez Spinoza, comme le souligne Karl Jaspers, ami et disciple de Weber, dans un ouvrage consacré au philosophe hollandais<sup>70</sup>. « *Non ridere, non lungere, sed intelligere* »<sup>71</sup>, telle était en effet la devise du philosophe juif, devise que Nietzsche, partisan du « positivisme brutal » qui constate sans s'émouvoir »<sup>72</sup>, tenait en grand honneur par<sup>73</sup>.
- 24 Le fossé est en tout cas flagrant ici entre Max Weber et le néo-kantisme badois, dont le « rapport aux valeurs » [*Wertbeziehung*], qu'il avait repris en tant que moment méthodologique, n'excluait pourtant pas la finalité d'une « échelle de valeurs »<sup>74</sup>. Pour lui, au contraire, si la neutralité axiologique ne signifiait pas plus qu'une exigence méthodologique inhérente à l'éthique même du savant, elle n'en restait pas moins un effort - sur le modèle des sciences de la nature qui ignorent cette contradiction - contre l'intrusion du devoir-être. Weber rejoint ainsi Spinoza, qui ignore précisément cette dialectique de la tradition kantienne, entre l'être et le devoir-être, puisque, justement, tout est chez lui nécessaire et parfait<sup>75</sup>. « En opposition radicale avec le kantisme », comme l'écrit Jean Lacroix, « l'Éthique est la négation même de la morale, puisqu'elle refuse la distinction entre ce qui est et ce qui doit être : elle est par-delà le bien et le mal. »<sup>76</sup>
- 25 Mais c'est ici aussi que prend fin cette affinité. Max Weber, en effet, semblablement à Nietzsche, ne cachait pas son exaspération devant cette « apathie » spinoziste qui lui semblait, au fond, cacher la crainte du contingent et de l'éphémère et qui, pour cette raison privilégie le permanent et le constant. On connaît le ton sarcastique adopté par Nietzsche contre Spinoza dans le *Gai savoir* : « La volonté de se conserver est l'expression d'une situation désespérée, une restriction du véritable instinct vital, instinct qui vise à l'extension de la puissance et, pour ce, met souvent en jeu et sacrifie l'"autoconservation". Si certains philosophes ont vu – s'ils n'ont pu s'empêcher de voir – l'élément décisif de la nature humaine, dans ce qu'on appelle instinct de la conservation, – ainsi Spinoza, poitrinaire, – nous devons y trouver un symptôme ; c'est qu'ils étaient précisément en pleine détresse. »<sup>77</sup>



- 26 Nietzsche répugne à cet « anéantissement des passions »<sup>78</sup> et rejette, au nom de son « principe réaliste », le *conatus* de Spinoza comme n'ayant aucune validité. C'est même, pour lui, tout son *contraire* qui est vrai. Tout d'abord, parce que la volonté de puissance est toujours une tendance en dehors de soi, vers un affrontement avec d'autres volontés ; « elle ne peut se manifester qu'au contact de *résistances* : elle recherche ce qui lui résiste. »<sup>79</sup> En résumé, si Nietzsche s'oppose de la sorte au « génie savant »<sup>80</sup>, au « sage le plus intègre »<sup>81</sup>, c'est uniquement parce que son principe « statique » exclut le mouvement<sup>82</sup> et que, comme Descartes, il répugne, il semble rebuté par l'idée de changement<sup>83</sup>.
- 27 Pour Max Weber aussi, « en règle générale », la valeur, qui est entendue comme le produit propre de l'homme en tant que « voulant » [*des wollenden Menschen*], est *contre d'autres* [*gegen andere*] valeurs<sup>84</sup>. Le schéma est tout nietzschéen, car, comme pour le sociologue, la physiologie pouvait fournir au philosophe aussi les instruments de sa psychologie par rapport à la métaphysique<sup>85</sup>. Mais Weber, assurément, inclinant plus volontiers au positivisme et, acceptant plus franchement le modèle des sciences de la nature<sup>86</sup>, donne à la « puissance » une signification empirique plus « factuelle ». Philippe Raynaud a certainement raison de souligner la filiation idéaliste de Max Weber, en insistant sur sa démarche qui va au-delà de Nietzsche, pour renouer avec la réflexion, comme chez Leibniz, sur le passage du « minimum » au « maximum », ou, en d'autres termes, le passage, de la « passivité » à l'« activité »<sup>87</sup>.
- 28 Mais affirmer cela ne signifie nullement que le philosophe hollandais ait conçu « une théorie de la connaissance atemporelle et [...] une théorie de la modération des passions débouchant sur une mystique laïque de la libération intellectuelle et sur une conquête de l'éternité, exclusive d'une prise en compte positive de la durée. »<sup>88</sup> En un mot : le spinozisme serait peut-être à prendre comme véhiculant beaucoup moins de statisme qu'on ne l'avait pensé jusqu'à présent. Nous verrons plus loin que les affinités les plus fortes entre Weber et Spinoza sont précisément au niveau de cet individualisme dynamique qui avait véritablement dépassé par, la religiosité de « secte », d'ailleurs bien plus familière à Spinoza qu'à Weber.
- 29 Cependant, il faut admettre que, dans son essai sur « Roscher und Knies », les critiques adressées par Max Weber au spinozisme sont exactement les mêmes que celles formulées par Nietzsche. En somme, explique-t-il en effet, si Roscher recourt à la notion métaphysique d'« âme du peuple », c'est parce qu'elle lui permet de se représenter quelque chose de constant, dont peuvent émaner ensuite les « singularités caractérogiques » du peuple. Et si la conception que se fait Roscher de la valeur de la connaissance historique a cette « coloration spinoziste », avec des « conséquences presque fatalistes », c'est parce que, justement, en voulant éviter toute divinisation humaine et toute misanthropie, elle privilégie forcément ce qui est « permanent » contre ce qui éphémère<sup>89</sup>.
- 30 Mais il y a plus important pour notre propos et qui réside en ceci que pour Max Weber, aucune science, si achevée qu'elle fût, ne peut dicter le sens de la vie et du monde. Il aurait sans doute développé ce point, qui l'avait passionné jusqu'à ses derniers écrits, dans la monographie qu'il avait projeté d'écrire sur Léon Tolstoï. Or c'est là incontestablement une conviction qu'il partageait aussi avec Spinoza. Celui-ci ne souffrait, en effet, aucune autorité – encore moins ecclésiastique – qui prétendît certifier la foi intérieure et la vérité. Il appartient donc à l'individu de découvrir ses propres démons, comme le déclare Weber, et de construire lui-même son propre salut, ainsi que le préconise Spinoza.



- 31 On peut dire que Max Weber peut se réclamer plus directement encore de Spinoza, lorsqu'il oppose la « secte », modèle du groupe dynamique et libre, à l'« Église », institution aussi statique que bureaucratique. Il en va d'ailleurs de même de son collègue Ernst Troeltsch qui semble avoir été, soit dit en passant, plus réceptif à l'égard de l'auteur de l'Éthique<sup>90</sup>. Il faut rappeler que le spinozisme lui-même naquit dans la Hollande de ces « chrétiens sans Église »<sup>91</sup>, ces « sectes » qui essaimeront plus tard jusqu'en Amérique et qui feront tenir à Max Weber en horreur le luthéranisme et le césaropapisme allemands<sup>92</sup>.
- 32 Cette imbrication de l'État et l'Église contrastait immensément, aux yeux de Max Weber, avec ce qu'il avait pu voir de la vie religieuse américaine, brillant par la dynamique sociale et pneumatique de ses sectes. Pour lui, le césaropapisme allemand faisait tout simplement piètre mine, parce que ce gigantesque édifice lui semblait bien plus soucieux de valeurs « culturelles » que des besoins religieux proprement dits. De fait, « il n'est qu'à constater le dôme de Berlin », déplore amèrement le savant, « pour savoir que, de toute façon, ce n'est guère dans cette somptueuse salle césaropapiste que "l'esprit" du protestantisme est vivant, mais bien plutôt dans les petits oratoires [...] des quakers et des baptistes. »<sup>93</sup>
- 33 Certes, Weber ne manquait guère de sympathie pour le père de la Réforme allemande. Il le voyait même, par sa personnalité religieuse, « dépasser de cent coudées » tous les autres réformateurs. Mais ce qu'il lui reprochait c'était d'avoir donné naissance à une éthique ignorant complètement l'ascétisme rigoureux. C'est là précisément ce qu'il trouvait de profondément « exécrationnel » en Allemagne, et c'est pour cela aussi qu'il tenait « l'homme de secte moyen en Amérique » pour franchement supérieur au « "chrétien" moyen de nos Églises territoriales. »<sup>94</sup> Voilà pourquoi le luthéranisme qu'il tenait pour un « ratage » socioreligieux complet, « l'horreur des horreurs », lui semblait presque aussi peu opportun au volontarisme individuel que pouvait l'être l'Église catholique qu'il voyait prendre de plus en plus de volume bureaucratique et que, pour cette raison encore elle exerçait sur lui une répulsion non dissimulée.
- 34 On comprend que le sociologue ait rejeté le Kulturkampf aussi bien sous son aspect césaropapiste luthérien que sous sa forme de bureaucratie échafaudée par la « machinerie virtuose de l'Église catholique »<sup>95</sup>. En tout cas, en se démarquant ainsi du protestantisme officiel, Weber se rapprochait de plus en plus des théologiens libéraux, comme Hermann Gunkel, sans parler de la « théologie pratique » représentée par son cousin Otto Baumgarten. Mais en même temps à l'intérieur de ce qu'on appelait alors le Kulturprotestantismus, par lequel se définissaient aussi bien Ernst Troeltsch, qui en était l'une des figures marquantes – la dernière peut-être<sup>96</sup> – qu'Otto Baumgarten et son ami Ferdinand Tönnies. D'ailleurs, même sortie de ses ornières, religieuses la « Kultur » allemande se définissait par rapport au protestantisme, et on le voit fort bien même avec des artistes, tel l'écrivain Thomas Mann, par exemple, qui, n'ayant pas plus d'« oreille musicale religieuse » que Weber, ne se déclarait pas moins de « culture » protestante.
- 35 Il faut savoir que le Kulturprotestantismus tel qu'on l'entendait à cette époque là faisait grand cas du protestantisme hors d'Allemagne, en premier lieu celui des pays anglo-saxons à prédominance calviniste et baptiste. Que Weber fût admiratif du calvinisme, comme beaucoup d'universitaires de sa génération, personne n'en disconvient. Pour lui, ce qui – selon sa propre formule – fut véritablement « grandiose » dans le comportement dicté par le calvinisme, c'était, non pas la part de liberté que ce dernier avait toujours gardée, mais au contraire l'absence de tout libre arbitre et de toute possibilité prométhéenne. Il éprouvait un respect incommensurable précisément pour

cette exigence le plus « simplement d'esprit » possible, qui ne pouvait tolérer que l'on « regarde dans les cartes de Dieu » et de « motiver ses décrets abscons par la sagesse humaine »<sup>97</sup>.

- 36 Le respect de Weber et de ceux de ses compatriotes qui étaient dans les mêmes dispositions allait surtout vers cet idéal de la « religion du pur esprit » qui n'était plus un idéal théorétique ou une connaissance stéréotypée, mais expérience vécue<sup>98</sup>. C'était en tout cas exactement ce que représentait le protestantisme non luthérien pour Max Weber : la valorisation de comportements d'individus qui « vivent leur inscription dans le monde »<sup>99</sup>, ou qui s'assignent « une place dans la vie », selon la formule du théologien libéral Hermann Gunkel<sup>100</sup>, dont le sociologue appréciait aussi les travaux sur l'Ancien et le Nouveau Testament<sup>101</sup>. De façon générale, écrit Weber, le protestantisme « ascétique » montrait une « indifférence » caractéristique par rapport au dogme proprement dit et privilégiait toujours « la confirmation dans la vie, particulièrement dans le travail professionnel », de telle manière que pour lui le « chrétien "confirmé" », c'était « le "professionnel" [Berufsmensch] confirmé », c'est-à-dire tout simplement l'homme d'affaires<sup>102</sup>. On n'imaginerait peut-être pas d'« immédiateté » plus spinozienne - ou plus marxienne même, si toutefois l'on substituait l'homme prolétaire au commerçant<sup>103</sup>.
- 37 En revanche, le savant était bien conscient de la spécificité ecclésiastique du calvinisme. Cette Église d'un genre nouveau, et bien que maintenant dans toute sa vigueur le principe, commun à toutes les Églises<sup>104</sup>, selon lequel *extra ecclesiam nulla salus*, n'avait, pour ainsi dire, aucun programme sotériologique, à la différence de sa rivale romaine. Le lien social même s'en trouvait déplacé, dans la mesure où la recherche constante d'une glorification de Dieu toujours plus grande avait pris inmanquablement le pas sur l'amour chrétien qui devait initialement souder la communauté des pécheurs. Le calvinisme avait tout simplement introduit une morale objective et impersonnelle<sup>105</sup>. D'où, nous dit Weber, cette sorte de « froide raison d'État divine » sur laquelle s'était échafaudée l'Église calviniste<sup>106</sup>.
- 38 On connaît, malgré sa « tolérance » vis-à-vis de l'Inquisition<sup>107</sup>, l'aversion de Spinoza pour l'Église romaine<sup>108</sup>, qu'il avait du reste toutes les raisons d'exécrer. Cette haine de Rome, il l'éprouvait d'abord en tant que juif, comme le suggère Guy Maruani qui lui fait porter en personne le même « deuil de l'Espagne d'avant les rois catholiques » que celui cultivé par ses propres coreligionnaires<sup>109</sup>. Ensuite, parce que l'atmosphère dans laquelle il évoluait le plus intimement répugnait au « papisme »<sup>110</sup>. On sait que Spinoza avait été, pour ainsi dire, comme vient de le montrer Graeme Hunter<sup>111</sup>, un réceptacle de ce « protestantisme radical » qui avait marqué son époque. « Je reconnais tout l'avantage de l'ordre politique qu'instaure l'Église romaine », écrit Spinoza à Albert Burgh, avant d'ajouter : « je n'en connaîtrais pas de plus apte à duper la foule et à dominer les âmes s'il n'existait l'Église musulmane qui, de ce point de vue, l'emporte de loin sur toutes les autres. »<sup>112</sup>
- 39 Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza montre tout son acharnement à disqualifier l'usurpation du pontife romain, dont ni l'infailibilité, ni même l'existence, ne lui paraissaient établies par les Écritures<sup>113</sup>, montre sa méfiance à l'égard de toute autorité religieuse dans l'interprétation de la vérité de la foi. Eu égard à la vérité sur laquelle prétendaient se baser les défenseurs de la papauté, Spinoza récusait à celle-ci tout fondement biblique, et à plus forte raison vétérotestamentaire. Pour lui, en effet, le chef de l'Église romaine ne saurait tirer du pontificat des Lévites aucune justification de sa charge.

- 40 Pour Spinoza, une différence de nature et de structure séparent les deux sacerdoce : l'Église chrétienne est prétendument assise sur une ambition sotériologique bâtie sur la doctrine de l'incarnation de Dieu dans le siècle et sur la croyance dans le traducianisme ; tandis que les Lévites tiraient leur justification d'un exercice prophétique introduit par Moïse, auquel Spinoza n'attribue pas de véritable magistère en matière de vérité. Il décrit même le grand prophète juif comme l'initiateur de la liberté des Hébreux, en ce sens qu'il leur avait institué lui-même la séparation entre, dirons-nous, l'Église et l'État. Ainsi, les juifs ne peuvent prétendre à aucune précellence sur les autres nations, si ce n'est historiquement par leurs lois. Or justement celles-ci, contrairement même au calvinisme hollandais de son époque, maintenaient pour ainsi dire séparés « Moïse » et « Aron »<sup>114</sup> - du moins ne plaient-elles pas le premier au second. Et même l'« Église » était restée, en tant qu'organe consultatif, le lieu de légitimation de la « théocratie ». L'essentiel pour Spinoza que, dans le judaïsme, l'autorité du Grand Prêtre était au fond de peu d'incidence sur la souveraineté d'un chacun en matière religieuse<sup>115</sup>.
- 41 Spinoza, partisan farouche de la liberté de conscience, ne pouvait s'accommoder d'aucune autorité politique ou religieuse qui ne reconnût avant tout cette liberté. Ses démêlées avec les autorités rabbiniques de son pays sont par trop connues pour que l'on y revienne. Mais ce n'était pas seulement avec le judaïsme qu'il avait à en découdre, car, en dépit de ses attaches avec le calvinisme, il n'avait de cesse de dénoncer les dangers que faisait peser désormais la nouvelle Église sur l'État et sur la liberté de conscience. Et l'une des raisons qui l'amènèrent à concevoir le Traité théologico-politique, comme il l'avait confié lui-même à Oldenburg, était justement son « désir de défendre par tous les moyens « la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays. »<sup>116</sup> On conçoit donc aisément, comme l'avait formulé son biographe et admirateur, Lucas, les craintes de Spinoza, face à l'exclusivisme de la liberté que prétend détenir toute religion, « tant il est vrai que les Ecclésiastiques de quelque Religion qu'ils soient, gentils, juifs, chrétiens, mahométans, sont plus jaloux de leur autorité que de l'équité et de la vérité et qu'ils sont tous animés de même esprit de persécution. »<sup>117</sup>
- 42 Nous savons aussi que dans les Provinces-Unies, multiethniques et multiconfessionnelle, Spinoza entretenait des rapports, parfois étroits, avec les quakers, les mennonites, les collégiants, les sociniens, les remontrants, et avec différents mouvements d'éveil<sup>118</sup>. Mais ces détails, que Max Weber pouvait aussi bien avoir rencontrés dans l'Histoire de la nouvelle philosophie de Kuno Fischer<sup>119</sup>, ne semblent pas l'avoir détourné de la vision antispinoziste à laquelle il était rangé. On admettra néanmoins que Spinoza fut, dans une certaine mesure, sinon un homme de « secte », du moins fortement influencé par ces groupements religieux. Si toutefois, naturellement, il ne fut pas le prophète subreptice de l'athéisme, que l'on avait vu en lui de son vivant déjà, et s'il est vrai, comme l'affirmait Ernest Renan, que c'était dans la mansarde du christianissimus de Goethe « que Dieu a été vu de plus près. »<sup>120</sup> Il faut dire que même Nietzsche ne s'était pas vraiment décidé à voir en Spinoza un vrai athée<sup>121</sup>.
- 43 Concernant les sectes, on pourrait trouver peut-être même plus d'« affinités électives » entre celles-ci et ce que l'on pourrait appeler les « cercles spinosistes », que celles entre « l'idée nietzschéenne de "cloître pour esprits libres" et l'idéaltype wébérien de la secte puritaine » relevées par Hubert Treiber<sup>122</sup>. Il y a d'ailleurs à ce niveau, et en dépit des profondes et réelles similitudes entre Spinoza et Nietzsche, une sérieuse différence déjà entre le premier, ancien négociant, et le dernier, précisément ennemi déclaré du

« marchand » et de la société marchande<sup>123</sup>. Nietzsche est, de ce point de vue, totalement disqualifié par Max Weber qui crie même au bétisme ! En effet, devant cette remarque de Simmel : « Nietzsche aurait au moins dû délimiter clairement sa volonté de puissance par rapport à l'avidité vulgaire [gemeine Habenwollen] »<sup>124</sup>, figure cette annotation in margine de Weber : « Mais ce n'est justement pas l'avis de Nietzsche ! Sur ce point précisément, il était un philistin [Spießler] allemand. » Weber semble utiliser ici à dessein contre Nietzsche les mêmes invectives lancées par ce dernier à l'encontre de David Strauss<sup>125</sup>.

- 44 Spinoza avait été personnellement assez proche de l'effervescence « sectaire » de son temps, où l'on en arrivait parfois même aux mains. Mais tous ces conventicules avaient en commun la haine de l'Église, la romaine autant que la réformée régnante, avec laquelle ils avaient le plus souvent maille à partir<sup>126</sup>. De ces groupes, c'étaient les collégiants surtout que Spinoza fréquentait assidûment, jusqu'à devenir, semble-t-il, « un participant actif de leurs collèges »<sup>127</sup>. Or les collégiants, il faut le rappeler, étaient à l'origine très proches de la façon de voir des quakers<sup>128</sup>, dont le mouvement est justement parmi les plus importants qui aient été retenus par Max Weber pour modeler son idéaltype de la « secte »<sup>129</sup>. Il faut dire que, déjà à cette époque, les quakers, pour la plupart marchands et artisans, se faisant remarquer par leur réussite dans les affaires<sup>130</sup>.
- 45 Avec les quakers Spinoza avait d'ailleurs des rapports plus que sympathiques<sup>131</sup>, à un moment où, sous l'influence du socinianisme, de celle du cartésianisme et probablement aussi de la sienne propre, les collégiants, dont il était le plus proche, avaient déjà pris, depuis longtemps, leurs distances vis-à-vis du millénarisme des « Amis » surtout, mais aussi de leur « prophétisme » et de leur doctrine de la « lumière spirituelle intérieure »<sup>132</sup>. C'était pourtant cette doctrine, ce principe, qui avait rapproché Spinoza, après son excommunication, des missionnaires quakers<sup>133</sup>.
- 46 A cette doctrine de la « lumière intérieure », corrélative à celle de la « révélation permanente », adhéraient, comme le remarque Max Weber, aussi bien les quakers et les autres sectes baptistes, que la stricte orthodoxie calviniste<sup>134</sup>. Cette doctrine s'opposait évidemment à celle de la « raison naturelle », défendue par le socinianisme comme méthode d'interprétation de l'Écriture<sup>135</sup>. Par rapport à ce qu'enseignera le Traité théologico-politique, pourtant empreint de cette même défiance quaker vis-à-vis de la « bibliocratie » juive et protestante<sup>136</sup>, ce principe est lui-même totalement antinomique<sup>137</sup>. Mais on sait que le jeune Spinoza, après son hégérem, s'était rapproché des sociniens, ces « esprits libres », antitrinitaires, dont l'« hérésie » était alors poursuivie par les foudres de l'Église réformée des Pays-Bas. Spinoza partageait avec eux de nombreux autres points<sup>138</sup>, dont celui qui nous intéresse ici et que Max Weber mentionne dans l'Éthique protestante<sup>139</sup>, c'est-à-dire le principe selon lequel la raison « naturelle » peut connaître Dieu sans le concours de la révélation et – ajoutons – de la grâce, afin de se situer mieux dans les débats orchestrés à l'époque par le calvinisme.
- 47 Une telle affirmation ne pouvait être qu'en opposition avec le statut de « créature » auquel la Réforme avait déjà, contre l'Humanisme, irrémédiablement réduit l'homme. Collégiants, sociniens et Spinoza lui même rétablissaient la capacité pour l'homme de connaître Dieu et de construire soi-même son propre salut. On se rangeait de la sorte du côté des arminiens, déboutés par le synode de Dortrecht, dont les solutions sur l'immuable double décret ont été retenues par Max Weber comme l'une des illustrations historiques de la victoire de cette doctrine. Miquel Beltrán suggère de ranger Spinoza dans le camp des antiprédestinationnistes de son époque<sup>140</sup>, tandis que Madeleine Francès

<sup>141</sup>, par exemple, ou, plus récemment, Jacques de Visscher<sup>142</sup>, voient en lui, au contraire, un adepte du double décret et dont le déterminisme s'accommode fort bien avec la doctrine calviniste de la prédestination (Francès).

- 48 La question, on le voit, mériterait certainement d'être examinée plus à fond, d'autant plus que la thèse de Beltrán, dont la pertinence est néanmoins à souligner, se combine difficilement avec le déterminisme et avec l'accusation de fatalisme qui poursuit le spinozisme depuis sa naissance, comme le reconnaît l'universitaire espagnol lui-même<sup>143</sup>. Nous verrons plus loin que Max Weber, justement, décèle lui-aussi des risques de fatalisme dans l'éthique spinoziste. Mais est-ce à dire que le spinozisme, pour partager avec les sociniens cette possibilité « prométhéenne »<sup>144</sup> de raison naturelle, aurait été d'un ascétisme moindre que le protestantisme ambiant ? Car c'est dans l'essai sur les « Fondements religieux de l'ascétisme intramondain » que figurent les uniques occurrences sur le socinianisme et le spinozisme dans l'éthique protestante.
- 49 Le savant allemand n'aborde pas à vrai dire cette question. Mais il ne serait certainement jamais allé jusqu'à l'allégation de Jean Lacroix qui nie « que l'on trouve chez Spinoza le moindre ascétisme »<sup>145</sup>. Sauf bien sûr à entendre ce dernier terme dans le sens wébérien d'« ascétisme extramondain », c'est-à-dire de « fuite hors du monde ». Dans ce cas, on peut affirmer que l'éthique spinozienne est totalement « intramondaine ». Quant au Concernant maintenant le socinianisme, on sait que dans sa prise de position contre Werner Sombart, dans la querelle opposant ce dernier à Max Weber, au sujet de la part du thomisme dans la naissance du capitalisme moderne, Max Scheler impute au socinianisme précisément, en lieu et place du thomisme défendu par Sombart, l'accomplissement, du point de vue religieux, de l'« éthique rationnelle », et cela justement par le rejet de la grâce et de l'amour<sup>146</sup>.
- 50 En signant un texte sur l'« Avoir commerce : Spinoza et les modes de l'échange »<sup>147</sup>, Maxime Rovere vient ajouter une pierre à l'édifice de la connaissance des rapports du philosophe hollandais avec l'activité commerciale et plus globalement avec l'économie. Une littérature, riche et solidement construite, existe déjà sur les accents libéraux et bourgeois de la philosophie de Spinoza<sup>148</sup> autant que sur les fortes affinités de ce système immanentiste avec la philosophie marxiste, qui explique le devenir humain par l'économique, c'est-à-dire par les rapports et les forces de production<sup>149</sup>. Mais Spinoza lui-même ne s'était pas vraiment étendu sur ces questions et, pour tout dire, comme le note justement Maxime Rovere, « sa pensée économique consiste surtout à avoir recueilli quelques débris flottants de la pensée de Hobbes. »
- 51 Cependant, si la pensée de Spinoza ne brille pas par son contenu économique, cela ne signifie nullement que le philosophe manquait de conscience historique ni d'intérêt pour la question. Tout au contraire, Spinoza était bien au fait des changements qui se déroulaient à son époque, comme l'ont montré de nombreuses études, dont on peut rappeler quelques unes, qui datent un peu, il est vrai, mais qui n'en restent pas moins fondamentales pour la compréhension du sujet. Ainsi celles d'Alexandre Matheron sur « Spinoza et la propriété »<sup>150</sup>, Henry Méchoulan sur « Pouvoir et argent chez Spinoza »<sup>151</sup> et de Michiel A. Keyser, dont le titre est à lui seul programmatique : « Conatus, liberté et marché »<sup>152</sup>.
- 52 Plus récemment encore Keyser s'était intéressé à la conception micro-économique du philosophe<sup>153</sup>, tandis que Hans-Werner Blom avait consacré, auparavant, un article à « Spinoza et les problèmes d'une théorie de la société commerçante »<sup>154</sup>. On peut ajouter également les articles, plus anciens, réunis sous le titre de « Spinoza, marchand et

autodidacte »<sup>155</sup>, par lesquels Abraham de Mordechai Vas Dias avait en grande partie renouvelé les détails biographiques relatifs à la période commerciale de la vie du philosophe, comme le fera par la suite Theun de Vries<sup>156</sup>. Ce sont justement ces articles qui avaient servi de cadre à la très intéressante communication consacrée par Guido van Suchtelen au « Marchand sage d'Amsterdam »<sup>157</sup>.

- 53 Nul n'ignore, en effet, que, dans sa vie raccourcie par la phtisie, notre philosophe, rejeton d'une lignée de marchands, exerça lui-même ce métier en reprenant le négoce paternel à Amsterdam. Ce détail peut paraître à première vue anodin, s'agissant d'un pays qui occupait alors la première place économique et financière du monde<sup>158</sup> et dans lequel on pouvait philosopher<sup>159</sup> de la même manière qu'on pouvait s'adonner au commerce<sup>160</sup>, sinon dans une atmosphère de tolérance<sup>161</sup>, du moins dans cette indifférence, dont témoignent aussi bien Descartes que Spinoza<sup>162</sup> et qui au fond n'était guère concernée par cette impossible adéquation entre certains préceptes religieux et la vie réelle<sup>163</sup>. C'est que l'indifférence, comme la tolérance, est souvent propre aux contrées pacifiées par l'essor économique soutenu.
- 54 Justement, la tolérance qui régnait alors à Amsterdam – à leur égard du moins – et sa prospérité éclatante avaient attiré en grand nombre les coreligionnaires de Spinoza. Séfarades pour la plupart<sup>164</sup>, comme la famille Spinoza, c'étaient d'anciens Marranes revenus de la maison de l'« idolâtrie »<sup>165</sup> dans le giron de la Synagogue, ou simplement de « vieux » juifs immigrés d'Afrique du Nord ou d'ailleurs des confins de la Méditerranée. Cette communauté pratiquait essentiellement le commerce<sup>166</sup>, et pour tout dire on touchait de quelque façon à cette activité, sans y être forcément investi pleinement. Un exemple parmi d'autres est celui de Menasseh ben Israel, figure illustre du judaïsme de l'époque, ami de Rembrandt et probablement aussi du père du jeune Baruch, ce dernier ayant d'ailleurs été un moment son élève.
- 55 L'auteur de l'Espérance d'Israël, que nous aurons encore l'occasion de revoir plus loin, était en effet installé aussi imprimeur et éditeur. Ce philosophe et théologien, comme il se désignait lui-même, participait pleinement à l'effervescence commerciale de ses coreligionnaires, parfois même à grands bruits<sup>167</sup>. Il connaissait surtout si bien leurs capacités dans le commerce international qu'il essaya, afin d'appuyer l'argument religieux chiliastique, auquel ses contemporains chrétiens étaient très sensibles, d'en tirer un argument économique en faveur de leur retour en Angleterre<sup>168</sup>. La place des Séfarades néerlandais dans les échanges mondiaux<sup>169</sup> ne pouvait certainement que le conforter dans cette démarche. Communauté florissante, le dynamisme de ses membres était tel qu'on retrouve même certains d'entre eux à l'origine de la fameuse « Société des Indes Orientales », dont Spinoza s'était fait lui-même l'écho<sup>170</sup>.
- 56 Ce qui est en revanche moins anodin, c'est que c'était ce même Baruch qui avait géré l'enseignement familiale, « Bento y Gabriel Espinoza », qui deviendra Benedict de Spinoza, dont plus tard, de Hegel à Bergson, à Althusser<sup>171</sup>, on déclarera le système incontournable pour toute entreprise philosophique. Sans doute ne peut-on, pour le moment, rien tirer d'apodictique de cet épisode de sa vie, dont on peut douter même qu'il y eût vraiment mis tout son enthousiasme, pour remarquables d'ailleurs que fussent le sérieux et la combativité qu'il y montra<sup>172</sup>. En tout état de cause on soulignera, avec Maxime Rovere, que « le Traité théologico-politique et l'Éthique furent écrits par un ancien marchand ». Cette remarque doit nous amener à souligner deux points au moins qui nous intéressent particulièrement dans la présente étude.



- 57 Le premier point est celui sur lequel avait déjà insisté Wilhelmus Klever. Le chercheur néerlandais voit, en effet, dans la fréquentation du négoce paternel par le jeune Bento une sorte d'échappatoire et de moments de libération, qui permettaient à celui-ci de se soustraire à la pression rabbinique qui s'exerçait sur lui pendant sa vie scolaire. Et c'était à cette époque précisément qu'« il vint à rencontrer d'autres marchands, dont plusieurs étaient d'origine mennonite, d'esprit libre et fort occupés avec la nouvelle philosophie de Descartes. Pieter Balling et Jarig Jelles, tous deux marchands et plus tard ses amis [...] en faisaient partie. Il pouvait les avoir rencontrés à la Bourse. »<sup>173</sup> Le contact avait certainement dû être d'autant plus facile et soutenu avec Pieter Balling – tout comme avec le collégiant Adam Boreel – que celui-ci parlait l'espagnol<sup>174</sup>, c'est-à-dire la langue maternelle de Spinoza et celle en usage dans toute la communauté séfarade d'Amsterdam.
- 58 Le deuxième point touche plus directement la pensée même de Spinoza. Il n'y a pas jusqu'à Michiel Keyser qui n'ait mis le doigt sur cet aspect de la pensée de l'ancien marchand, dont l'œuvre, consolidée par cet immanentisme remarquable, est parsemée de références économiques dont l'actualité est parfois frappante<sup>175</sup>. Le philosophe, en effet, en commençant sa vie « professionnelle » dans le négoce, avait gagné au moins en « réalisme », qualité que plus tard lui reconnaîtront volontiers aussi bien Nietzsche que Marx. On connaît l'admiration du premier pour le « suprême réaliste »<sup>176</sup>, dont il se voyait tout simplement le successeur<sup>177</sup>. Et on connaît aussi, concernant le dernier, la fermeté avec laquelle Louis Althusser défendait la parenté entre celui-ci et le philosophe hollandais, qu'il tenait « pour le seul ancêtre direct de Marx »<sup>178</sup>. L'auteur du *Capital*, comme Nietzsche du reste, avait trouvé dans le spinozisme le chemin de la « réalité immanente », la voie vers sa *prima philosophia*<sup>179</sup>.
- 59 Justement, Nietzsche et Marx étaient, pour Max Weber, les deux figures emblématiques incontournables pour toute réflexion sur la culture moderne<sup>180</sup>. Lui-même était connu pour son appétit insatiable de la réalité [*Wirklichkeitssättigung*]<sup>181</sup>. C'est là l'une des grandes originalités de la méthode *kulturgeschichtlich* weberienne qui ne négligeait, dans l'investigation sociohistorique, ni le substrat matériel et économique de la vie des individus humains, ni non plus leurs « représentations du monde [*Weltbilder*], qui, à travers les "idées", ont le plus souvent déterminé, en tant qu'aiguilleur [*Weichensteller*], les voies sur lesquels la dynamique des intérêts a poussé l'activité. »<sup>182</sup>.
- 60 On peut dire que, vu de plus près, le « réalisme » de Spinoza n'est pas dénué de certaines caractéristiques de cette « rationalisation » que le sociologue attribue à la conduite de vie ascétique et rationnelle et dont le philosophe hollandais porte personnellement l'empreinte la plus paradoxale. En avançant cela, ce n'est pas vraiment le fait que Spinoza ait eu, pendant la période commerciale de sa vie, un « comportement pondéré, consciencieux et rationnel en affaires »<sup>183</sup>, qui est pointé du doigt. Car nul ne contestera que cette conduite soit en elle-même des plus ordinaires pour un marchand.
- 61 Tout différent est par contre cet autre aspect de la vie de notre philosophe. Il n'est pas tout à fait ordinaire, en effet, de voir un « ascète », comme l'était Spinoza, ne possédant presque rien et fuyant richesse et honneurs, comme nous le verrons plus loin, tenir les comptes de ce « presque rien ». Et il le faisait pour en arriver à terminer son année (commerciale) « comme le serpent [...] qui tient sa queue dans la bouche », comme il se plaisait lui-même à le répéter, avec un solde tout juste créditeur pour « un enterrement décent »<sup>184</sup>. Cela dépasse à coup sûr tous les clichés sur la *sancta simplicitas* de ceux des mortels que la Muse ou la Raison tiennent, tels les dieux d'Épicure, dans les nues.



- 62 En fait ce rationaliste, qui ne dédaignait ni le théâtre ni la poésie et qui s'exerçait au dessin, avait seulement changé son activité de marchand en légume secs, huile d'olive et pipes pour un commerce plus sûr et, surtout, éternel. Maxime Rovere l'a bien senti en assurant qu'« on peut tenter de suivre la trace d'un certain concept de l'échange, et singulièrement de l'échange fructueux, dans toute la philosophie de Spinoza, jusqu'au cœur de l'Éthique. »<sup>185</sup> Le philosophe s'était en fait installé dans une nouvelle « entreprise », qui pourrait avoir pour nom : *Salus Spinozae*. Mais gardons-nous toutefois d'aller plus loin avec la « comptabilité » de ce « collégiant » teinté de socinianisme, qui se gaussait du providentialisme de ses coreligionnaires attribuant à l'action divine directe leur gain, leurs désirs et leurs pensées<sup>186</sup>.
- 63 Ce « réalisme », on peut l'imputer aussi à cet autre détail, qui a lui aussi toute son importance. Spinoza s'était, en effet, investi jusqu'à sa mort dans le polissage de verres optiques, métier dans lequel il avait montré, à ce qu'il semble, beaucoup de dextérité. Point déterminant, Spinoza tirait sa subsistance de cette activité, assurant ainsi son autonomie de savant peu enclin à l'aide financière. C'est là une pratique préconisée aussi bien par le Talmud, l'Islam et le christianisme primitif – incarné surtout par saint Paul –, que par les sages de l'Antiquité. Les prophètes de l'Ancien Testament, et jusqu'au fondateur de l'islam, avaient aussi en commun ce que Max Weber tenait justement pour la caractéristique propre de la vocation prophétique : le refus de l'argent et de la rétribution [*Unentgeltlichkeit*]<sup>187</sup>. Acceptons donc que, dans le cas de Spinoza, cette distance vis-à-vis des biens du monde avait contribué aussi à son éclatant « charisme », disons même à sa « sainteté ».
- 64 Car, il faut l'admettre, il y a du « saint » chez cet homme, dont « on a peine à croire avec quelle frugalité il a vécu », comme l'écrit avec étonnement Colerus, « non sous la contrainte de la pauvreté, car il se voyait offrir assez d'argent, mais parce qu'il était sobre de nature, se contentait de peu et ne voulait pas avoir la réputation de manger le pain d'autrui. » Comme l'itinérant « tissérand-apôtre Paul », qui refusait de vivre à la charge de ses « frères »<sup>188</sup>, Spinoza « préférerait manger son propre pain plutôt que les petits plats offerts par ses amis »<sup>189</sup>. Voilà ce qui n'était certainement pour atténuer l'étonnement de ceux qui n'avaient pu trouver en Spinoza le parfait « Épicurien ».
- 65 Mais on peut dire aussi que Spinoza vivait selon le précepte, dont le monothéisme fait le plus grand cas, et qui consiste en cette franche jouissance du « *yegî'a de tes mains*, le fruit du travail de tes mains. »<sup>190</sup> Cette « ergophilie », le judaïsme l'honore tout particulièrement par haine de l'« ergastule » de la « maison de servitude » égyptienne. Le Deutéronome, par exemple, se souvient bien du temps où « Nous étions les esclaves de Pharaon »<sup>191</sup>, c'est-à-dire du temps où « Les Égyptiens [...] nous imposèrent une dure servitude. »<sup>192</sup> Or le terme servitude utilisé ici peut tout aussi bien être remplacé par celui de labeur, comme le font d'autres traductions du même passage<sup>193</sup>.
- 66 Évidemment ce labeur est tout à l'opposé du *Beruf*, au sens qui lui était devenu propre sous la plume de Max Weber. C'était naturellement pour cette raison aussi que, dans sa traduction de ce verset, Martin Luther ne pouvait qu'introduire le mot *Dienst*, qui d'ailleurs renferme la même ambivalence de labeur et de servitude<sup>194</sup>, le passage de l'un à l'autre étant provoqué par la dureté qui pèse sur le service, dont l'exécution dans ce cas – et pour cause – se fait à contrecœur. C'est là à vrai dire toute la tension entre l'« ergastule » qui asservit l'homme et aliène le travail humain et la libre jouissance de ce « *yegî'a de tes mains* »<sup>195</sup>, que nous venons de voir. Voilà pourquoi, nous dit Max Weber, l'Égypte, tout spécialement en raison de son agriculture irriguée et de ses grands travaux

royaux qui rendaient justement nécessaire le système de corvées, inspirait une véritable horreur aux juifs, qui, de façon générale, et abstraction faite de l'épisode biblique, y voyaient précisément une « maison de servitude » [Diensthaus]<sup>196</sup>.

- 67 En cela le philosophe hollandais, tirant « joyeusement » sa subsistance du polissage de verres, activité dans laquelle il s'était d'ailleurs fait un renom, contrastait pleinement avec son coreligionnaire allemand, Moïse Mendelssohn, par exemple, qui maudissait presque le temps perdu dans la draperie de son patron au détriment de ses préoccupations théorétiques. En tout cas, Spinoza, transfuge du judaïsme, n'en fut pas moins un bon fruit de l'éducation talmudique qui recommande vivement la pratique d'un métier proprement lorsqu'on est versé dans les études. Dans sa biographie de Spinoza, Colerus insiste avec raison sur les enseignements de Raban Gamaliel, notamment, suivant lesquels « l'étude de la loi est quelque chose de désirable lorsqu'on y joint une profession, ou quelque art mécanique [...] ; et tout savant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque profession devient à la fin un homme dissipé et déréglé en ses mœurs. Et le rabbin Jéhuda ajoute que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ses enfants fait la même chose que s'il les instruisait à devenir voleurs de grand chemin. »
- 68 Ces enseignements semblent particulièrement clairs dans le cas de Spinoza, qui, à ses débuts du moins, était versé assidûment et avec beaucoup d'enthousiasme dans l'étude du Talmud<sup>197</sup>. Il aura beau s'en détourner plus tard, parce que manquant, à ses yeux, à cette lumière naturelle enseignée par les prophètes<sup>198</sup>, mais il ne tiendra pas moins pour criminels « les hommes qui vivent dans l'oïveté »<sup>199</sup>. On peut ajouter aussi que les versets bibliques, expressément « professionnels », de Jésus Ben Sirach, sur lesquels s'était construite, depuis la traduction de Luther, comme l'avait montré Max Weber<sup>200</sup>, la conception protestante de l'ascétisme dans le métier, avaient très certainement dû l'inciter à persévérer dans le sien.
- 69 Puisque nous en sommes à examiner ce que pourrait être une « conduite de vie » spinoziste, l'attitude de Spinoza lui-même eu égard à la richesse est ici intéressante à rappeler. Certes, le sage doit fuir tout ce qui corrompt son entendement et empêche la béatitude ; aussi doit-il se contenter du minimum pour vivre<sup>201</sup>. C'est pour cela que certains amis et disciples du philosophe, quand ils n'avaient pas tout bonnement abandonné leurs activités commerciales, avaient en tout cas fait du lucre, non pas une finalité pour eux en tant qu'hommes d'affaires, mais une simple incidence dans leur vie contemplative à la recherche de l'amor intellectualis dei.
- 70 Même si le philosophe lui-même ne déborda pas vraiment d'enthousiasme pendant ses années commerciales, cela ne signifiait nullement que la recherche de la richesse fût pour lui répréhensible en soi. Au contraire, en tant que satisfaction d'une appétence humaine, elle est à l'opposé de la sensualité, par exemple, qui contient sa propre punition. En lui-même donc l'accroissement de la richesse est éthiquement bon, parce qu'il est supposé augmenter la joie<sup>202</sup>. Il y a chez Spinoza une véritable éthique de l'« accumulation », dont on peut aussi bien se servir pour comprendre la certitudo salutis du puritain lorsqu'il est dans les affaires. L'état psychologique de celui qui réussit dans les affaires devient ainsi synonyme de l'état de grâce de celui qui a la certitude d'être parmi les élus.
- 71 On peut d'ailleurs se demander avec Timothy Sprigge si le spinozisme lui-même ne serait pas au fond une forme de religion<sup>203</sup>. La question mérite en effet d'être posée s'agissant d'une philosophie conçue comme une « éthique » menant, non seulement à la perfection, mais à la béatitude éternelle. C'est ce qu'assurait Atilano Domínguez, des années auparavant, en déclarant clairement que « la foi spinozienne sauve vraiment dans la juste

mesure où elle est vraie foi, c'est-à-dire où elle implique la connaissance et l'amour de Dieu. »<sup>204</sup> Or qu'est-ce qu'une religion sinon une via salutis, une voie sotériologique, c'est-à-dire qui assure le salut éternel de l'âme ? D'ailleurs Spinoza laisse lui-même une place à l'obéissance et à la foi telles que les établissent les religions positives, parce qu'il est tout simplement « insensé », reconnaît le philosophe, « de ne pas vouloir accepter quelque chose, pour la simple raison qu'elle ne peut être démontrée mathématiquement, quand elle est confirmée par le témoignage de tant de prophètes, qu'il en découle une si grande consolation pour ceux qui ne sont pas doués de raison et une certaine utilité pour l'État, et que nous pouvons la croire sans risque ni inconvénient. »<sup>205</sup>

- 72 Dans l'ensemble, « la religion de Spinoza est, sans paradoxe, un catholicisme sans christianisme »<sup>206</sup>. Cela peut certes sembler paradoxal, lorsqu'on pense au fossé creusé par le Traité théologico-politique entre la foi, c'est-à-dire les certitudes religieuses fixées par des révélations, et la philosophie qui se réclame d'une raison naturelle. Cependant, force est de rappeler qu'à la fin du chapitre XV, Spinoza admet lui-même la nécessité de la révélation. Il admet même pour le philosophe la possibilité d'un salut par la religion, autrement dit par l'obéissance et par l'adhésion à une vérité que ne peut établir la philosophie par la raison naturelle. Ainsi donc, le domaine de la foi et la positivité de la connaissance du premier genre peuvent concerner aussi bien le philosophe dans son salut et dans sa quête même de la science intuitive.
- 73 C'est sans doute le piétisme qui, dès ses débuts, avait senti son analogie structurelle avec le spinozisme, dont il avait contribué à développer la conception idéaliste. A lui seul, le problème des rapports du piétisme avec Spinoza mériterait une recherche à part. D'ailleurs, il n'est pas même besoin d'évoquer ici l'importance du rôle joué par ce dernier courant dans l'histoire des idées en Allemagne, et principalement durant la période allant du Sturm und Drang au Romantisme, c'est-à-dire dans la période de réaction aussi bien contre le rationalisme et le déisme de l'Aufklärung que contre l'orthodoxie luthérienne<sup>207</sup>. Parmi les piétistes, certains auteurs, dont quelques uns sont cités par Weber dans l'Éthique protestante, avaient pris part à des attaques contre le spinozisme.
- 74 C'est d'abord le cas du promoteur même du piétisme allemand, l'Alsacien Philip Jacob Spener, qui était intervenu pour mettre un terme à la querelle entre l'ami allemand de Spinoza, le médecin Tschirnhaus, et le philosophe Christian Thomasius<sup>208</sup>. C'était le cas également d'un autre piétiste, Johann Conrad Dippel<sup>209</sup>, ardent contempteur du rationalisme de Spinoza, mais qui n'en contribua pas moins au développement d'une théologie rationnelle. Nous citerons aussi l'exemple de l'un des représentants de la théologie luthérienne orthodoxe, Valentin Ernst Löscher<sup>210</sup>, qui fut au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle parmi les plus grands adversaires du naturalisme spinoziste. Mais l'attaque de cette facette du spinozisme n'était évidemment pas propre au piétisme. Le protestant français Pierre Bayle – l'un des auteurs préférés du chef de file des Frères Moraves, le comte Zinzendorf<sup>211</sup> –, par exemple, avait largement contribué à l'époque à l'interprétation de la philosophie de Spinoza comme un athéisme<sup>212</sup>, bien que pour lui l'athéisme en soi ne fût guère un déclassement éthique<sup>213</sup>.
- 75 En tout cas, pour comprendre cette analogie structurelle entre le piétisme et le spinozisme, il nous faudra retenir ceci : le piétisme recherchait la même piété intérieure authentiquement vécue, libre de toute institution et tout modèle antérieur. Max Weber nous apprend que Spener, par exemple, tenait pour inopérantes les doctrines sotériologiques médiévales<sup>214</sup>. Autrement dit, seule importait la subjectivation de la religion en tant qu'exercice privé de la piété, en corrélation avec l'identification de la

raison illuminée avec l'esprit divin. Mais, même si, de façon générale, cette identification était à prendre, ainsi que le remarque Hermann Siebeck - l'un des auteurs de référence de Weber en matière de philosophie religieuse -, plutôt comme tendant à se réaliser, que comme union immédiate avec Dieu<sup>215</sup>, ce qui, à proprement parler, démarquait le piétisme du mysticisme, il n'en reste pas moins vrai que le premier connu, aux yeux de Weber, les mêmes effets que ceux découlant de la croyance dans la prédétermination, par comparaison aux promesses post mortem de la doctrine du double décret.

- 76 Dans les passages que Max Weber consacre, dans l'Éthique protestante, à l'étude des quatre sources principales du protestantisme ascétique<sup>216</sup>, la conclusion suivante concernant le piétisme protestant est à souligner : du point de vue de la croyance en la prédestination, écrit-il en effet, et aussi longtemps que celui-ci était resté dans le sein de l'Église réformée, il ne s'était pratiquement pas distingué du reste des courants calvinistes. Mais, considéré sous l'angle de la pratique de la piété comme moyen pour s'assurer le salut - la certitudo salutis était devenue un thème central dans le piétisme, voire d'une importance constitutionnelle<sup>217</sup>, le piétisme contrastait sérieusement avec le calvinisme moyen. Et cela provenait, nous dit Max Weber, de ceci que son critère principal - et c'est là que plane déjà le spectre du spinozisme - résidait dans ses tendances mystiques sentimentales tirant leurs origines de « certaines formes de religiosité médiévale. » Cette remarque serait peut-être à prendre comme une allusion au spinozisme, surtout si on mettait cette remarque en rapport avec cette autre note de Max Weber, selon laquelle, « du point de vue pratique, la part du mysticisme occidental qui est fondée sur une infrastructure purement philosophique sera donc la plus proche du mysticisme asiatique. »<sup>218</sup> Pour Maurice Weyembergh, par exemple, dans cette dernière affirmation Max Weber sous-entend « sans doute [...] un système philosophique comme celui de Spinoza. »<sup>219</sup>
- 77 Cependant, pour Weber, le mysticisme que l'on pourrait déceler ici ne présente pas de véritable tension avec le rationalisme, sauf s'il débouche sur des pratiques hystériques, « ce qui n'est le cas ni chez tous les mystiques ni même chez tous les piétistes. »<sup>220</sup> Mais ce qui nous intéresse ici, c'est que pour le savant allemand, partout où la foi est vécue à travers une religiosité sentimentale s'ouvre une brèche au fatalisme<sup>221</sup>. Ainsi, alors que le calviniste entreprenait « une lutte ascétique » pour s'assurer le salut « dans l'au-delà », le piétiste, au contraire, voulait « jouir de la béatitude dès ici-bas ». Ce qui avait donc parfois pour effet, constate encore Weber, de transformer la doctrine de la prédestination en fatalisme. C'est « ce qui apparaît sporadiquement chez les piétistes hollandais, dans ce cas, ajoute-t-il enfin, sous l'influence du spinozisme. »<sup>222</sup>
- 78 Max Weber aboutit à peu près aux mêmes conséquences pratiques concernant la philosophie nietzschéenne de l'« éternel retour », montre, pour lui, toutes limites lorsqu'il est question de conduite de vie quotidienne. C'est ce qu'il indique en effet clairement dans une note de l'Éthique protestante, où abordant le paradoxe de la conséquence logique de la double prédestination calviniste et du résultat psychologique de celle-ci, il évoque « la signification éthique positive » que revendiquent « les adeptes de Nietzsche pour l'idée de l'éternel retour ». Max Weber rejette cette conception qu'il trouve en fait différente, dans sa construction psychologique même, de la prédestination proprement dite. En bref, comme pour le piétisme spinoziste, le sociologue semble mettre le doigt sur le caractère précisément fataliste de l'éternel retour, parce que, écrit-il - et c'est là, à ses yeux, toute la faiblesse de cette théorie en comparaison avec le dogme du double décret -, celui-ci n'implique que « la responsabilité d'une vie future qu'aucune

continuité consciente ne relie au sujet agissant, tandis que pour le puritain c'était : *Tua res agitur*. [...] En vertu de leur élection même les *electi* sont à l'abri du fatalisme. Justement, au travers de leur refus des conséquences fatalistes, ils se donnent la preuve [*bewähren sie sich*], "*quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*". »<sup>223</sup> Maurice Weyembergh note que la manière dont Max Weber considère ici la palingénésie nietzschéenne montre l'influence exercée sur lui par l'interprétation simmélienne de la philosophie de Nietzsche<sup>224</sup>.

- 79 Bref, pour Max Weber, la théorie de la palingénésie nietzschéenne ne pouvait pas libérer les énergies psychiques de ceux qui la professaient. Du moins ne pouvait-elle le faire aussi pleinement que ne faisaient la conduite de vie rationnelle à laquelle devait déboucher la doctrine puritaine de la prédestination établie, une fois pour toutes, par un dieu personnel. Tout au plus pourrait-on soutenir que les adeptes de Nietzsche, critiqués par Weber, ne se représentant pas d'autre vie que celle d'ici-bas, pouvaient peut-être connaître la même « confiance », comparable, à fort peu près, au *tawakkul* musulman ou à la *certitudo salutis* que le piétiste voulait atteindre dès ici-bas. Les dispositions psychiques que suppose la croyance dans l'« éternel retour du même » signifient l'abandon de soi à des forces impersonnelles, mais sans aller peut-être jusqu'à « la conception de la moira qui trône au-dessus des dieux. »<sup>225</sup> Dans tous les cas, il ne saurait être question chez Nietzsche d'une croyance à la « personne éternelle »<sup>226</sup>.
- 80 Comme pour le piétiste spinoziste, un comportement actif pourrait certes naître de la croyance dans l'« éternel retour ». Nietzsche avait du reste prévenu lui-même de toute interprétation fataliste de sa doctrine<sup>227</sup> et laissé même entrevoir la supériorité « morale » de ce qu'il s'était risqué à appeler le « libre arbitre »<sup>228</sup>. A la condition, toutefois, de vider ce concept de son contenu théologique<sup>229</sup>, celui-là même qui avait fait du « christianisme une métaphysique de bourreau »<sup>230</sup> Et à condition aussi de le penser indépendamment de toute « ruse » judiciaire<sup>231</sup>. Ainsi, « si l'éternité dépend vraiment de nos décisions, il nous faut vouloir vivre au sommet de nos possibilités et non pas, sous prétexte que tout a déjà été et est déjà décidé, nous laisser flotter au gré des rencontres et des événements. »<sup>232</sup> Nietzsche cite en exemple Napoléon, qui était pourtant l'un des modèles accomplis de l'homme d'action, mais qui, en fin de compte, courut à sa ruine, lorsque sa croyance en son destin personnel s'était transformée en « fatalisme presque insensé »<sup>233</sup>.
- 81 Mais ce n'était pas vraiment dans ce sens qu'allaient les adeptes de Nietzsche visés par la remarque de Max Weber. Selon les ténors de ce que Hugo von Hoffmannsthal avait appelé la « Révolution conservatrice »<sup>234</sup>, et à laquelle aspiraient, depuis la fin de la Première guerre mondiale, différents mouvements politiques de la droite allemande de l'époque<sup>235</sup>, la croyance en un « éternel retour du même » avait la force de l'*amor fati*. Armin Mohler qui leur a consacré une étude trouvait avec raison que le mot du romancier catholique et monarchiste français, Léon Bloy : « Tout ce qui arrive est adorable » - lointain écho du « Tout est grâce » de sainte Thérèse de Lisieux - pouvait convenir parfaitement à ces adeptes de ce que Ernst Jünger appelait le « réalisme héroïque »<sup>236</sup>.
- 82 Certains de ces « héros » niaient évidemment que le « fatalisme » contenu dans la palingénésie de Nietzsche fût incompatible avec l'action. C'est le cas, par exemple, de l'écrivain Friedrich-Georg Jünger, le frère cadet d'Ernst, ardent défenseur du philosophe de l'« éternel retour », auquel il consacra plus tard encore un ouvrage<sup>237</sup>, dans lequel il montrera toute l'importance, à ses yeux, de la théorie du temps cyclique. Pour lui donc, c'est « à grand tort qu'on associe souvent au fatalisme la conception d'une certaine inertie et apathie, car il n'affecte en rien la volonté. Un homme d'une grande force

volontaire ne deviendra pas plus faible en se sentant complètement comme un instrument entre les mains d'une puissance absconse et supérieure. Les exemples montrent, au contraire, qu'il en tire des forces énormes.»<sup>238</sup> L'interprétation de Heidegger va dans le même sens. Pour lui aussi l'amor fati est à entendre en dehors de toute conception vulgaire de fatalisme. Au contraire, cette conception doit être perçue comme la « transfigurante volonté d'appartenir au plus étant de l'étant », ce qui signifie pour celui qui l'adopte qu'il sera « créateur [...] en tant que décidé au destin. » Mais cela admis, on ne peut nier, cependant, que l'« amour » de ce « destin » pouvait aboutir aussi au monisme, étant donné que le monde dans lequel il se vit est un tout, unique et dont « le centre est partout »<sup>239</sup>. C'est ce que montre bien, en tout cas, Friedrich-Georg Jünger, qui exaltait jusqu'à la fin de sa vie la Wildnis et le royaume de Pan.

- 83 Un pas de plus et le fougueux Nietzsche s'en irait rejoindre le paisible Spinoza. Mais, à vrai dire, la différence de l'amor fati avec l'amor intellectualis dei ne réside pas vraiment dans le déterminisme qui ôte à l'homme, situé dans « un processus nécessaire dans lequel Dieu s'aime lui-même », toute liberté de choisir<sup>240</sup>. La différence est plutôt dans le rapport théorétique avec Dieu. La conduite de vie spinoziste engage en dernière analyse à la sereine méditation ; l'homme de Nietzsche est, sous ce rapport<sup>241</sup>, « tragique », actif, « goethéen », comme invite à le penser la déclaration du poète par laquelle le philosophe ouvre la préface de sa Seconde considération intempestive. Mais cette « activité » peut être tout aussi théorétique chez le philosophe allemand<sup>242</sup>, chez qui l'« accumulation » salvatrice de la connaissance est comparable – il le reconnaît lui-même – à celle de Spinoza<sup>243</sup>, actionnée par la « joie ».
- 84 Nonobstant, comparé au puritan, et pour actif que soit le comportement forgé par la conception nietzschéenne du temps et du « destin », l'homme de Nietzsche et celui de Spinoza ne peuvent s'orienter que dans le sens d'une « adaptation au monde ». Alors que, suivant la règle de « celui qui peut le plus peut le moins », et en visant son salut futur, le puritain avait fait de sa condition terrestre la conséquence de sa représentation de la vie future. Le travail sans relâche avait pour lui une signification « totale », que ni le spinoziste ni le nietzschéen ne pouvaient considérer. A cette différence que l'enrichissement, bien que n'ayant en soit aucune signification sotériologique chez les deux philosophes, pouvait avoir, à tout le moins, une saveur « morale » pour l'auteur de l'Éthique.
- 85 Il est difficile dans un contexte wébérien de « conduite de vie » de dégager un « type » spinoziste, en admettant qu'il soit plus aisé de ranger derrière le « tragique » et le « pathos de la distance », notamment, l'homme de Nietzsche. Encore qu'il y eût, il est vrai, des nietzschéens socialistes, comme il y eut des nietzschéens conservateurs se réclamant de l'aristocratie le plus classique. Concernant, le spinozisme, la distance est incommensurable entre, d'un côté, Goethe, par exemple, artiste de sa propre vie, dont l'« opportunisme » – pour parler comme André Gide – est à plus d'une reprise mis à contribution dans l'Éthique protestante, et, de l'autre, Jacques le fataliste, véritable champion de la prémotion et du déterminisme, pour qui tout « est écrit là-haut »<sup>244</sup>, et à qui Diderot avait donné les traits amusants du parfait disciple de Spinoza, dont il connaît du reste les écrits « par cœur ». C'est exactement le « mektoub » que l'on s'était toujours plu à trouver dans la mentalité populaire musulmane et l'on s'étonne encore que Diderot, pourtant contempteur déclaré de l'Islam, n'ait pas fait la moindre allusion au fatum mahumetanum ou turcorum rendu célèbre par Leibniz<sup>245</sup>. Il est vrai que les rapports entre l'Encyclopédiste français et Spinoza<sup>246</sup> n'étaient pas de nature à justifier un tel



« déclassement ». Mais c'était pourtant ce même « fatalisme » musulman que Goethe, le « renonçant », revendiquera au même titre que le spinozisme.

- 86 Il est remarquable que l'un des grands arguments qu'opposait Spinoza à ses contempteurs était justement qu'il avait tourné le dos aux biens du monde : « Les athées, en effet », répondit-il à Lambert de Velthuysen qui l'accusait d'athéisme, « ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées, comme le savent tous ceux qui me connaissent. »<sup>247</sup> Le philosophe se défend en d'autres termes d'être de ceux que le monothéisme appelle les « enfants du monde », c'est-à-dire de ceux qui poursuivent la vie d'ici-bas, le « monde », et qui n'ont cure du salut de leur âme. Cela, le monothéisme, et plus encore le protestantisme de son époque<sup>248</sup>, le tient pour le pire des signes extérieurs de l'impiété.
- 87 Ce faisant, Spinoza se défendait aussi d'être un « Épicurien », formule que ses contemporains comprenaient évidemment fort bien, non seulement parce qu'elle relevait du langage philosophique, mais pour être aussi parmi les leitmotiv des protestants, des réformés en particulier. Car, en effet, comme le note justement Jacqueline Lagrée, « Le syntagme "athée et épicurien" était devenu depuis la Réforme une injure ordinaire contre tous ceux qui ne partageaient pas sur Dieu les thèses communes. [...] L'assimilation de l'épicurien et du débauché, de celui qui recherche avant tout le plaisir et vit comme si Dieu n'existait pas, est une interprétation très ancienne, renforcée par Calvin et la Réforme genevoise, et devenue courante aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. »<sup>249</sup>
- 88 Les rapports de Spinoza avec la philosophie épicurienne sont évidemment d'une tout autre nature et ne sauraient être réduits à ce revers de main<sup>250</sup>. Mais ce qui nous intéresse ici c'est surtout l'argument « vertueux » qu'oppose le philosophe à son contradicteur, argument dont on n'a peut-être pas de raison de remettre la sincérité en doute, d'autant plus qu'il est déjà exprimé, près d'une décennie auparavant, dans son premier ouvrage connu, le *Traité de la réforme de l'entendement*. Ce qu'y déclare Spinoza ressemble à une profession de foi, à une éthique sous-tendant, pour parler comme Weber, un nouveau « style de vie », une nouvelle « conduite de vie » menant à ce « bien suprême » que recherche le philosophe, c'est-à-dire « la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière. » Or cette « institution d'une nouvelle vie » a un premier prix, nous dit Spinoza, et qui est le rejet des biens du monde lorsqu'ils sont désirés pour eux-mêmes<sup>251</sup>.
- 89 Spinoza, on le voit, ne prêche guère la « fuite hors du monde », au sens que Max Weber donne à cette expression. Tout d'abord, le retrait de la société des hommes à la façon des ermites et de ceux qui y chercheraient un moyen pour leur salut est clairement rejeté par Spinoza<sup>252</sup>. Pour lui, en fait, comme pour les réformateurs et les fondateurs de religion, le problème était à une échelle psychologique et morale plus précise : dans la poursuite et la quête des biens terrestres – quête qui au fond est en elle-même toute naturelle – obéit-on, au plus profond de son âme, à Dieu ou à « Mammon » ? Autrement dit, est-ce de son propre salut dont qu'on a le souci, ou bien court-on derrière le « fini » et l'« éphémère ». Le monothéisme autant que socratisme ont toujours posé ce problème.
- 90 Les affirmations par lesquelles Spinoza inaugure le *Traité de la réforme de l'entendement* sont sur ce point fort significatives et dégagent même une saveur autobiographique. Car ce qu'il avait certainement lu plus d'une fois dans l'*Ecclésiaste* sur la vanité des choses de la vie, c'est à présent l'« expérience » qui vient le lui apprendre tout crûment. « Toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire », déclare solennellement notre ancien négociant, « sont vaines et futiles. » La suite aurait satisfait autant Socrate que Calvin ou



Muhammad, car pour Spinoza ces « occurrences les plus fréquentes, celles que les hommes, ainsi qu'il ressort de toutes leurs œuvres, présentent comme étant le souverain bien, se ramènent en effet à trois objets : richesse, honneur, plaisir des sens. »<sup>253</sup>

- 91 Spinoza serait-il le poverello de la pensée moderne, comme le fut à fort peu près cet autre grand rationaliste, Socrate, dans l'Antiquité ? On serait tenté de le croire, mais en toute franchise sans véritable persuasion. Il faut avouer, en effet, qu'il est des détails dans sa vie de philosophe qui ne sont pas vraiment de nature à dissiper l'ambiguïté. On sait, par exemple, qu'à la mort de son père Spinoza ne manqua guère de pugnacité, en montrant face à ses cohéritiers autant de fermeté que lorsqu'il avait assigné en justice l'un de ses débiteurs. Mais il dut se résigner, sans que l'on sût davantage, à accepter une part d'héritage réduite à un simple lit. Dans des circonstances presque similaires, Schopenhauer, par exemple, pour récupérer l'héritage paternel, fit preuve, contre sa mère, d'une combativité et d'une obstination qui firent l'admiration de ses contemporains.
- 92 Spinoza déclarait, d'autre part, ne rien vouloir laisser en héritage à sa famille. Gardons-nous cependant de voir là le fait d'un choix ou, pour ainsi dire, d'un « vœu de pauvreté ». Car il n'en fut rien et la raison en est des plus banalement humaines : c'est parce que tout simplement, comme il le déclarait lui-même, ses rapports avec sa famille ne furent jamais au beau fixe et que celle-ci « ne s'est pas assez bien comportée » avec lui pour espérer hériter de lui quoi que ce fût. Car sinon le « serpent », pour parler encore comme notre polisseur de verres, aurait peut-être aussi bien pu mordre sa « queue » à quelques empan avant son extrémité et dégager ainsi plus de revenus qu'il n'en fallait pour « un enterrement décent ». Sa famille elle-même avait cru, à sa mort, qu'il avait laissé derrière lui de « grands trésors »<sup>254</sup>. Et que l'on ne s'avise surtout pas à objecter que le philosophe ne faisait pas plus cas des affaires d'héritage que de l'accumulation de richesses.
- 93 Bien au contraire, Spinoza, en homme réaliste et avisé ne méprisait guère les problèmes de succession et savait, le moment venu, reconnaître toute l'importance de la consanguinité en matière d'héritage. C'est ce qu'il fit justement lorsque son ami Simon de Vries, riche marchand, mais sans femme ni descendance, lui proposa, en sentant sa mort prochaine, de lui léguer sa fortune. Spinoza, on le sait, l'en dissuada au motif qu'il « serait contraire à l'équité et au bon sens de laisser son héritage à un étranger » aux dépens de son héritier naturel. Il l'exhorta donc à ne tester en faveur de personne d'autre que son propre frère<sup>255</sup>.
- 94 Les rares fois où Max Weber traite du spinozisme montrent que le savant allemand ne se souciait guère de l'« immédiateté » et du « positivisme » qui rattachent sa pensée à celle du philosophe hollandais. Elles montrent aussi qu'il ne s'était pas soucié, non plus, de tirer profit pour sa construction de l'idéal-type de la secte de celui dont le système naquit dans l'effervescence sectaire, dans laquelle il lui-même impliqua, et au milieu des mouvements qui avaient justement tourné le dos aux Églises, au nom de la « lumière intérieure » et de la « lumière naturelle », comme le fut le cas des quakers, par exemple, dont Spinoza fut un moment très proche, autant que des collégiants, des mennonites et des sociniens.
- 95 Max Weber se situait dans une sorte de filiation qui le rattachait à Leibniz, c'est-à-dire à l'un des plus anciens adversaires de Spinoza. Même son admiration pour le grand spinoziste que fut Goethe n'avait pas même entamé cette filiation. Se réclamant d'une certaine façon du kantisme, antihégélien et adversaire du marxisme, le sociologue allemand avait développé un « élémentarisme » qui n'aurait certes pas pu se satisfaire de

la concession d'un rationalisme dogmatique qui admît seulement comme possibles les choses singulières. Certes, l'immédiateté de l'être, autant que la neutralité axiologique et la conception « développementale » de l'histoire qui exclut tout finalisme, ne pouvaient que rapprocher le sociologue du philosophe.

- 96 La démarche antimétaphysique de Weber rejetait le hégélianisme - et le marxisme sorti de sa cuisse - pour son rationalisme qui non seulement déduit la réalité des concepts, mais considère de surcroît ces derniers, selon la propre formule de Weber, « comme des réalités métaphysiques derrière le réel ». L'une des conséquences en est précisément la nécessité causale, qui, non seulement exclut la liberté des acteurs, mais ne s'accommode guère, non plus, des faits historiques éphémères. A ce niveau, c'est justement le spinozisme - nommément - qui est pointé du doigt.
- 97 Cependant, Max Weber ne va pas jusqu'à déduire des conséquences éthiques pratiques du déterminisme spinoziste. En effet, le fatalisme que montrait parfois le piétisme protestant, lorsqu'il était empreint de spinozisme, s'expliquait davantage par l'entreprise sotériologique spinoziste elle-même, qui visait la béatitude dès cette vie, à la différence du calvinisme qui ne recherchait ici-bas que les signes de son élection dans l'autre vie. On peut ajouter que le spinozisme, en tant que « style de vie » serait à ranger parmi les éthiques « optistes », comme le judaïsme et l'Islam, c'est-à-dire les éthiques qui ignorent, à proprement parler, la notion de « péché ».

---

## NOTES

1. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, pp. 3-42. Ci-après : *Wissenschaftslehre*.
2. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, p. 134 n. 2. Ci-après : *Religionssoziologie*.
3. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch., 1964, I, p. 430. Ci-après : *Wirtschaft und Gesellschaft*.
4. Bideau (P.-H.), *Goethe*, Paris, P.U.F., 1984, p. 5.
5. Weber (Mar.), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984, p. 335.
6. Djedi (Y.), *Max Weber et l'Islam*, Lyon, E.N.S., 2006, p. 273.
7. Cf. surtout Jaspers (K.), *Max Weber*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926; *id.*, *Max Weber : deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg i.O., G. Stalling, 1932; *id.*, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen, J. Storm, 1946.
8. *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*, Leipzig, Hirzelin, 1934.
9. Paris, P.U.F., 1987.
10. *Max Webers Wissenschaftslehre, das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis ; die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Tübingen, Mohr, 1934.
11. *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1962.
12. *Les racines philosophiques de l'essor de la sociologie : de Hegel à Max Weber*. Thèse de philosophie, Université de Paris 1, 1988.

13. Cf. e.g. la remarque sur Spinoza et Bultmann dans Domínguez (A.), « La morale de Spinoza et le salut par la foi », *Revue philosophique de Louvain* (1980), LXXVIII, p. 351 n. 47.
14. Salem (J.) et Moreau (P.-F.), *Spinoza au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne (à paraître).
15. Weber (Mar.), *op.cit.*, pp. 48, 94, 165.
16. *Ibid.*, p. 70.
17. *Baruch Spinozas Leben und Character : ein Vortrag*, Mannheim, Bassermann, 1865.
18. Honigsheim (P.), « Max Weber : His Religious and Ethical Background and Development », in *Church History* (1950), XIX, p. 224.
19. Green (M.), *Les sœurs von Richthofen*, Paris, Seuil, 1979, p. 114.
20. Honigsheim (P.), *loc.cit.*, p. 220.
21. *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte : eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Berlin, Duncker, 1865.
22. *Das Leben Jesu : Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832*, Berlin, G. Reimer, 1864.
23. Rihs (Ch.), *L'École des Jeunes hégéliens*, Paris, Anthropos, 1978, p. 118.
24. Weber (Mar.), *op.cit.*, p. 108.
25. *Der alte und der neue Glaube : ein Bekenntnis*, Leipzig, Hirzel, 1872.
26. On en était, par exemple, à la 11<sup>ème</sup> édition en 1881 (Bonn, Strauß), à la 19<sup>ème</sup> en 1904 (Stuttgart, Strauß).
27. Klein (J.-L.), in *Encyclopedia Universalis s. n. « David Strauss »*.
28. Weber (Mar.), *op.cit.*, p. 71.
29. Rihs (Ch.), *op.cit.*, p. 118.
30. Weber (Mar.), *Lebensbild*, p. 108.
31. Weber (Mar.), *Lebensbild*, pp. 71, 92.
32. Cf. la note de l'éditeur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 138.
33. Cf. sa lettre à Ferdinand Tönnies in *Briefe 1911-1912*, I-II, éd. M.R. Lepsius et alii, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1998 p. 65. Ci-après : *Briefe*. Cf. également *Religionssoziologie*, I, p. 262 ; *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1956 , p. 395. Ci-après : *Soziologie*.
34. Cf. la remarque de l'éditeur de *Br. 11/12*, p. 65 n. 4.
35. *Grundfrage der Soziologie*, Berlin, W. de Gruyter, 1984, pp. 94-96.
36. Kippenberg (H. G.), « Max Weber und die vergleichende Religionswissenschaft », in *Revue Internationale de Philosophie* (1995), II, n° 1, p. 136.
37. Cf. *inter alia* Bréhier (É.), *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1981, III, pp. 704-705.
38. *Geschichte der Religionsphilosophie : von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Berlin, G. Reimer, 1883.
39. *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825*, Freiburg i.B., J.C.B. Mohr, 1891.
40. En annexe dans Servas van Rooijen (A. J.), *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédit*, La Haye, W.C. Tengelers, 1888.
41. *Op.cit.*, pp. 74-78.
42. *Traité théologico-politique*, XVII.
43. *Éthique*, II, proposition 44. Comparer avec le *Court traité*, I, VI.
44. *Traité théologico-politique*, IV.
45. *Op.cit.*, p. 44 n. 7.
46. Million (P.), « Regards sur les rationalités wébériennes », in *id. et alii, Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble, Recherches sur la Philosophie et le Langage, 1995, p. 28 ; Raynaud (Ph.), « L'éthique de la responsabilité et le décisionisme », in *ibid.*, pp. 217-218, 223-224.

47. E.g. *Opus posthumum*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 184-188. Comparer avec Turner (B. S.), *For Weber. Essays on Sociology of Fate*, London, Routledge & Kegan, 1981, pp. 153-155.
48. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1979, pp. 207-210.
49. Cf. e.g. la lettre LXXIV adressée à lui par Oldenburg et la réponse à celle-ci (lettre suivante), Spinoza (B.), *Œuvres complètes*.
50. Wolf (E.), « Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik », in *Logos* (1930), XIX, pp. 359-375.
51. *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1972.
52. Comparer avec Barker (M.), « Kant as Problem for Weber », in *British Journal of Sociology* (1980), n° 31, pp. 224-245.
53. Cf. Turner (B.S.), *op.cit.*, pp. 4-5.
54. *Critique de la raison pratique*, « Examen critique de l'analytique ».
55. Lacroix (J.), *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F., 1985, p. 75.
56. *Op.cit.*, *loc.cit.*
57. Weber (Mar.), *Lebensbild*, pp. 165-167.
58. Cf. notamment « "Freiheit" und "Notwendigkeit" », in *Wissenschaftslehre*, pp. 221-233.
59. *Über Willensfreiheit*, Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1904.
60. *Religionssoziologie*, I, p. 117 n. 5.
61. Moreau (J.), *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 113-114.
62. *Philosophie et sociologie*, Louvain-la Neuve, Cabay, 1984, p. 160.
63. Moreau (J.), *op.cit.*, pp. 118, 121.
64. Cf. inter alia Wegener (W.), *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1962, chap. I et II ; Mettler (A.), *op.cit.*, pp. 79-85 ; Aron (R.), *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969, pp. 220-235 ; Honigsheim (P.), *loc.cit.*, pp. 219-239 ; Oakes (G.), « Max Weber und die südwestdeutsche Schule : Der Begriff des historischen Individuums und seine Entstehung », in Mommsen (W.) et Schwentcker (W.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen/Zürich, Vandenhoeck, 1988, pp. 595-612. Cf. également Rickert (H.), « Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft », in *Logos* (1926), XV, pp. 222-237.
65. Ollig (H.), *Der Neukantianismus*, Stuttgart, Metzler, 1979, p. 56.
66. *Wissenschaftslehre*, p. 175 ; T.S., p. 159.
67. *Ibid.*, pp. 489-540.
68. *Ibid.*, p. 152 ; T.S., p. 127.
69. *Ibid.*, p. 175 ; T.S., p. 159.
70. *Spinoza*, München, Piper, 1978, pp. 57-65.
71. Ramond (Ch.), « "Ne pas rire, mais comprendre". La réception historique et le sens général du spinozisme », *Kairos, Revue de la faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail* (1998), n°11, pp. 97-125.
72. *Fragments posthumes (automne 1887 – mars 1888)*, Paris, Gallimard, 1976, (182) 10 [53]. Ci-après : *Fragments*.
73. *Gai savoir*, § 333.
74. Wegener (W.), *op.cit.*, *loc.cit.*
75. Cf. par exemple sa correspondance avec Guillaume de Blyenbergh in Spinoza (B.), *Œuvres complètes*, pp. 1174-1223 ; Nietzsche (F.), *Volonté de puissance*, I, liv. 1, §§ 215, 242.
76. *Spinoza et le problème du salut*, *op.cit.*, p. 76.
77. *Gai savoir*, § 349. Cf. également *Volonté de puissance*, I, liv. I, § 220.
78. *Par-delà le bien et le mal*, § 198.

79. *Fragments*, (104 9 [151].
80. *Humain*, I, § 157 ; *Aurore*, § 497.
81. *Humain*, II, § 475.
82. Comparer avec Tosel (A.), « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? », in Curley (E.) et Moreau (P.-F.) (eds), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 306-326.
83. *Volonté de puissance*, I, liv. I, § 182 ; *Fragments*, (111) 9 [160].
84. *Wissenschaftslehre*, p. 150.
85. Cf. l'introduction de Wolfgang Schluchter dans Weber (M.), *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden*, Tübingen, J.C.B., 1995.
86. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, p. 478. Cf. aussi Strauss (L.), *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 282 n. 7 (du chap. II) ; Aron (R.), *loc.cit.*
87. « L'éthique de la responsabilité et le décisionisme », *loc.cit.*, pp. 223-224.
88. Tosel (A.), « Y a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza ? », in Curley (E.) et Moreau (P.-F.) (eds), *op.cit.*, pp. 306.
89. *Wissenschaftslehre*, p. 25.
90. Cf. e.g. Dierken (J.), « Kontingenz bei Spinoza, Hegel und Troeltsch. Ein Umformungsfaktor im Verhältnis von Gott, Welt und Mensch », in Dalferth (I.) et Stoellger (P.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen, Mohr Silbeck, 2000, pp. 213-232.
91. Cf. Kolakowski (L.), *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (trad. du polonais), Paris, Gallimard, 1969 et plus récemment Beltrán (M.), *loc.cit.*
92. Djedi (Y.), *op.cit.*, pp. 544-546.
93. *Soziologie*, p. 389.
94. Cf. Djedi (Y.), *op.cit.*, p. 545.
95. Cf. Honigsheim (P.), *loc.cit.*, p. 225.
96. Graf (F. W.), « Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre », in *Archiv für Begriffsgeschichte* (1984), XXVIII, p. 215.
97. Lettre à Elisabeth Gnauck-Kühne du 15/06/1909, in *Briefe* 09/10, pp. 176-178.
98. Cf. par exemple la remarque de Hundeshagen (ap. Troeltsch (E.), *op.cit.*, p. 607 n. 310), sur l'étudiant américain s'étonnant qu'en Allemagne le christianisme dût faire l'objet d'une science, alors qu'en Amérique il était une expérience vécue [*Praxis*].
99. « Religion et quotidienneté. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme à la lumière de L'éthique économique des grandes religions du monde », in Raulet (G.) et alii, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (Collection Philia), 1997, p. 164.
100. Cf. Müller (H.-P.), « Hermann Gunkel (1862-1932), in Greschat (M.) et alii, *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/BerlinMainz/Köln, W. Kohlhammer Verlag, 1978, II, pp. 247, 249, 253.
101. *Religionssoziologie*, III, p. 1 n..
102. *Soziologie*, p. 388.
103. Yovel (Y.), « Spinoza und "Das Kapital" : Die Wissenschaft von der Erlösung », in Caysa (V.) et Eichler (K.-D.), *Praxis-Vernunft-Gemeinschaft. Festschrift für Helmut Seidel*, Frankfurt, Beltz-Athenäum, 1994, pp. 486-487.
104. *Wirtschaft und Gesellschaft*, II, p. 882.
105. Troeltsch (E.), *op.cit.*, p. 639 n. 332
106. *Wirtschaft und Gesellschaft*, II, p. 912.
107. Beltrán (M.), *loc.cit.*, pp. 60-61.
108. Lettre LXXVI à Albert Burgh.

109. « Spinoza et Shabatai Zvi : rationalisme contre messianisme ? », in Gerson (F.) et Percival (A.) (éds.), *Cultural Marginality in the Western Mediterranean*, Toronto, New Aurora Edition, 1990, pp. 1990, pp. 80-81.
110. Meinsma (K. O.), *op.cit.*, pp. 161-164.
111. *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Adlershot/Bulington, Ashgate, 2005.
112. Lettre LXXVI in Spinoza (B.), *Œuvres complètes*, p. 1347.
113. Comparer cependant avec l'exemple du Pape avec les Aragonnais dans son *Traité politique*, « De l'aristocratie », § 30.
114. Cf. la notice de Charles Appuhn dans son édition de Spinoza, *Œuvres*, 1929, II, p. IV.
115. *Traité théologico-politique*, chap. VII, *in fine*.
116. *Op.cit.*, lettre XXX.
117. *Ibid.*, p. 1542.
118. Cf. Freudenthal (J.), *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, Fromann, 1904, pp. 63-65.
119. *Geschichte der neuen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1897. Cf. Troeltsch (E.), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923, p. 904.
120. *Chronicon Spinozanum* (1927), V, p. XXVIII.
121. *La Volonté de puissance*, Paris Gallimard, 1948, II, § 330.
122. « Wahlverwandschaften zwischen Nietzsches Idee eines "Klosters für freie Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte », *Nietzsche-Studien* (1992), XXI, pp. 326-362.
123. Djedi (Y.), *op.cit.*, pp. 316-317.
124. *Schopenhauer und Nietzsche*, Frankfurt aM, Suhrkamp, 1995, p. 379 (réédition de Leipzig, Duncker & Humblot, 1907). Cf. Nietzsche (F.), *Bien et mal*, IX, § 259 ; *Voyageur*, § 223 ; *Zarathoustra*, « De la guerre et des guerriers » : « Ce que sont de votre cœur et la haine et l'envie, je le sais. Vous n'êtes pas grands suffisamment pour ne connaître haine et envie. Soyez donc grands suffisamment pour n'en avoir pudeur [ *nicht zu schämen* ]. » Cf. également le passage de Simmel non pas certes sur Nietzsche, mais sur le type du « nietzschéen », qui cache à peine son « eudémonisme » (*op.cit.*, p. 392). Comparer en revanche avec la déclaration de Nietzsche que Simmel dirige contre Max Stirner (*ibid.*, p. 382). Cf. sa recension de *Der Nietzsche-Kultus* dans la *Deutsche Literaturzeitung*, ap. Rudolph (G.), « Friedrich Nietzsche und Ferdinand Tönnies. Der "Wille zur Macht" widerlegt von den Positionen eines "Willens zur Gemeinschaft" », in Tönnies (F.), *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, p. 136.
125. *Ecce homo*, « Les inactuelles », II. Cf. aussi Andler (Ch.), *Nietzsche*, I, Paris, Gallimard, 1958, pp. 501-502.
126. Meinsma (K. O.), *op.cit.*, pp. 156, 176 n. 44.
127. Cf. Fix (A. C.), *Prophecy and Reason : The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1991 et le compte rendu de John Mark Hicks dans *The Sixteenth Century Journal* (1992), XXIII-3, pp. 576-578.
128. Cf. Popkin (R. H.), « Spinoza's relations with the Quakers in Amsterdam », *Quaker History* (1984), LXXIII, p. 17 et les notes de Guido van Suchtelen dans Meinsma (K. O.), *op.cit.*, pp. 143-144.
129. Cf. notamment Kent (S.), « The Quaker Ethic and the Fixed Price Policy : Max Weber and Beyond », in *Sociological Inquiry* (1983), LIII-1, pp. 16-32.
130. Popkin (R. H.), « Spinoza, the quakers and the millenarians 1656-58 », *Manuscrito* (1982), VI-1, p. 124.
131. *Id.*, loc., pp. 117-120 ; *id.* « Spinoza's relations with the Quakers in Amsterdam », *loc.cit.*, pp. 14-28 ; *id.*, « Spinoza and Bible Scholarship », in Garrett (D.) (ed.), *op.cit.*, p. 393.
132. Hicks (J. M.), *loc.cit.*
133. Cf. la lette de William Ames à la « mère des quakers », Margaret Fell, citée ap. Popkin (R. H.), « Spinoza's relations with the Quakers in Amsterdam », *loc.cit.*, p. 15 et celle de William Caton à la même ( *ap. id.*, *loc.cit.*, p. 21).

134. *Religionssoziologie*, I, pp. 155-156.
135. Hicks (J. M.), *loc.cit.*
136. Popkin (R. H.), *loc.cit.*, pp. 22, 24, 26.
137. Cf. la note de H. G. Hubbeling dans Meinsma (K. O.), *op.cit.*, p. 536.
138. Popkin (R. H.), « Spinoza and Bible Scholarship », *loc.cit.*, pp. 393-394.
139. *Religionssoziologie*, I, p. 156 n. 2.
140. « El antipredestinacionismo de Spinoza », *Cuadernos del seminario Spinoza* (1992), II, pp. 1-18 ; *id.*, « El "marrano" Spinoza y la racionalidad de los colegiantes », *Cuadernos Salmantinos de filosofía* (1993), XX, pp. 63-69 ; *id.*, « La "Institución de la religión cristiana" de Calvino en Spinoza », in Domínguez (A.) (éd.), *Spinoza y España*, Castilla-La-Mancha, Ediciones de la universidad de Castilla-La-Mancha, 1994, pp. 133-138.
141. « La morale de Spinoza et la doctrine calvinienne de la prédestination », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (juil/oct. 1933), pp. 401-8.
142. « Y a-t-il un volontarisme dans la pensée politique de Spinoza ? », in De Deugd (C.) (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York, North Holland Publishing Company, 19984, pp. 226-229.
143. « La "Institución de la religión cristiana" de Calvino en Spinoza », *loc.cit.*, p. 135.
144. Comparer e.g. avec Moretto (G.), « Prometeo contro Spinoza ? », in *id.* (éd.), *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli, Bibliopolis, 1979, p. 175-184.
145. *Op.cit.*, p. 13.
146. « The Thomist Ethic and the Spirit of Capitalism », in *Sociological Analysis* (1964), vol. 25, n° 1, pp. 4-19.
147. *Astérion*, N° 5, juillet 2007.
148. Cf. surtout la monographie, désormais classique, de Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, New Brunswick, Transaction Books, 1987 (réédition de Boston, Beacon Pr., 1958). On peut consulter aussi Smith (S. B.), *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, New Haven, Yale University Press, 1997.
149. *Inter alia* Balibar (É.), « Spinoza come Marx ? », *L'Unità* du 08/10/1982, p. 13 ; Rubel (M.), « Marx à l'école de Spinoza. Contribution à l'étéologie de l'aliénation politique », in Giacotti (E.) (éd.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 381-399 ; Gilli (M.), « L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme allemand », *Archives de Philosophie* (1983), XLVI, cahier 4, pp. 590-610 ; Salazar (F.), *Marx y Spinoza. Problemas del Metodo y del conocimiento*, Universidad de Antioquia, 1986 ; Goldenbaum (U.), « Die Spinoza-Rezeption im Marxismus und bei Marx », *Berliner Debatte*, (1993), III, pp. 39-53 ; Cotten (J.-P.), « Althusser et Spinoza », in Bloch (O.) (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 501-513 ; Montag (W.), « Spinoza and Althusser Against Hermeneutics : Interpretation or Intervention ? », in Kaplan (E. A.) et Sprinker (M.), *The Althusserian Legacy*, London, Verso, 1993, pp. 51-58 ; Becker (I.) *et alii*, « Spinoza und die Defizite des Marxschen Theorie », *Studia Spinozana* (1993), IX, pp. 365-375 ; Yovel (Y.), « Marx's ontology and Spinoza's philosophy of immanence », *Studia Spinozana* (1993), IX, pp. 217-227 ; *id.*, « Spinoza und Das Kapital. Die Wissenschaft von der Erlösung », *loc.cit.*, pp. 486-494 ; Albiac (G.), « Spinoza/Marx : le sujet construit », in Moreau (P.-F.) (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, Éditions ENS, 1996, pp. 11-17 ; Hull (G.), « Marx's anomalous reading of Spinoza », *Interpretation*, (1999), XXVIII/1, pp. 17-31.
150. In *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1986, pp. 155-169 (l'article est initialement paru dans *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* (1978), VI, n° 1-3, pp. 96-110).
151. *Lias* (1979), VI-1, pp. 175-188.
152. « Conatus, Freedom and Market », in *Studia Spinozana* (1992), VIII, pp. 121-149.



153. « Spinoza and micro-economics », in Yovel (Y.) (ed.), *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist*, New York, Little Room Press, 1999, pp. 265-281.
154. *Studia Spinozana* (1988), IV, pp. 281-301.
155. *Spinoza Merchant and Autodidactus*, La Haye, Nijhoff, 1982.
156. *Baruch de Spinoza : Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck b/Hamburg, Rohwolt, 1990.
157. « Mercator sapiens amstelodamensis », in Giancotti (E.) (éd.), *op.cit.*, pp. 527-537.
158. Cf. e.g. Prak (M.), *The Dutch Republic in the Seventeenth Century : The Golden Age*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 2005 ; Israel (J. I.), *The Dutch Republic : Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
159. Bunge (W. V.) (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*, Leiden/Boston, Brill, 2003.
160. Méchoulan (H.), *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, P.U.F., 1990 ; *id.*, *Amsterdam XVIIe siècle : marchands et philosop*
- 

## RÉSUMÉS

Selten erwähnte Max Weber Spinoza und Spinozismus. Man kann aber sich schon entscheiden, von der reinen philosophischen Hinsicht, Weber für antispinozist zu halten, also in der Tradition, die ihm gerade mit einem Philosophen wie Leibniz anschließt. Das heißt dennoch gar nicht, daß es zwischen Weber und Spinoza eine unbrückbare Kluft gibt. Umgekehrt, Weber könnte sich ja auch als « Spinozist » bezeichnen, und nicht nur wegen der Biblkritik, die er mindestens in seiner Studie über *Das antike Judentum* umfangreich benutzte. Einig mit Spinoza würde Weber auch gewesen in Bezug auf die Unmittelbarkeit des Lebens und der Geschichte, die Wertfreiheit als Bedingung jedes adequaten Wissens. Noch weiter kann man betonen die Verwandtschaft des « Sektemenschens » im Weberschen Sinne und Spinoza, dem sich persönlich unter den verschiedenen niederländischen Sekten entwickelte. Man denke zuerst an die Quaker und die Collegianten und ihre « Innerstes Licht », um zu verstehen, wie tief die Kirchenfeindlichkeit bei Spinoza war.

## AUTEUR

YOUCEF DJEDI

Docteur en philosophie. Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand  
(Université de Poitiers) youcef.djedi@univ-nantes.fr